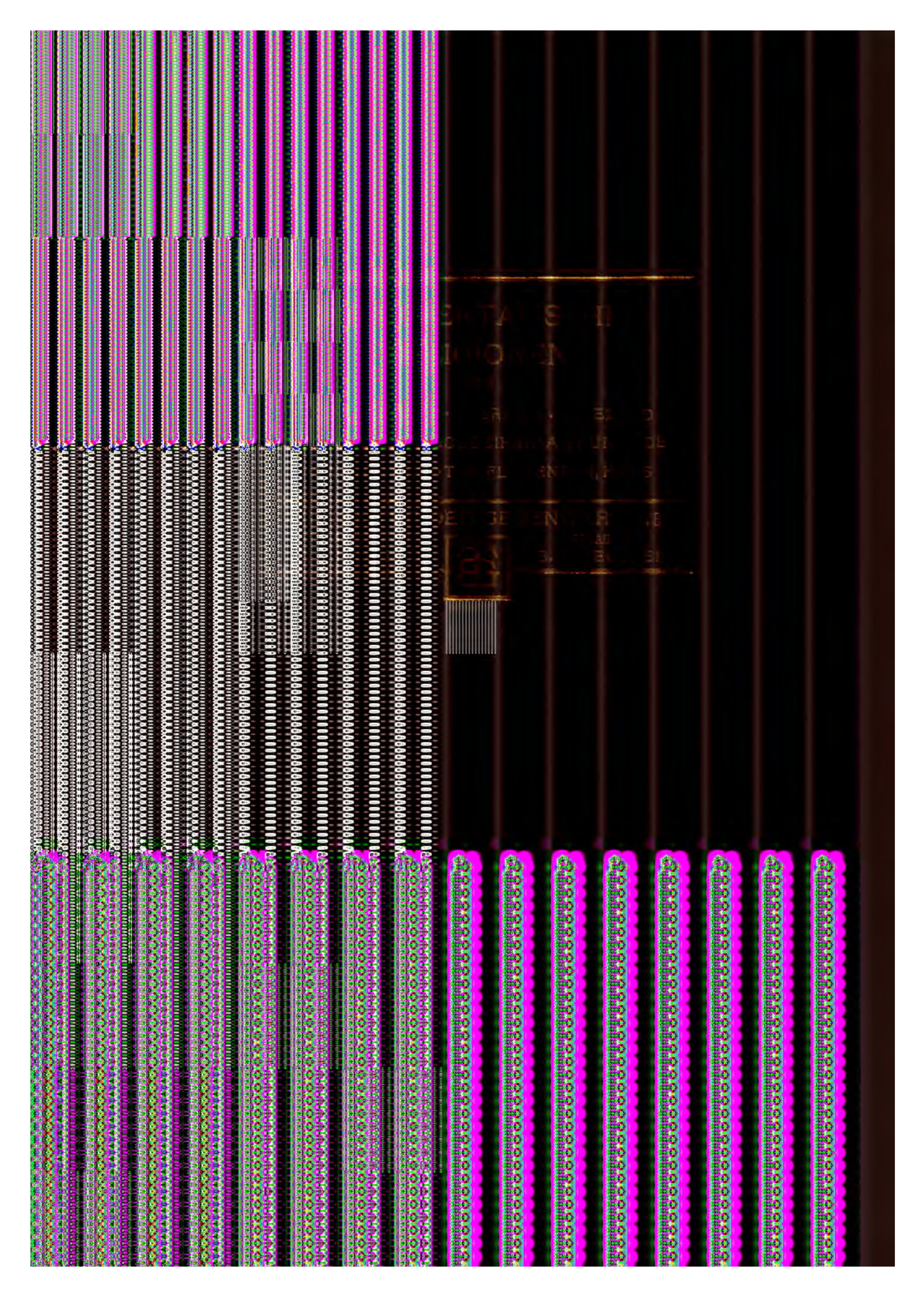
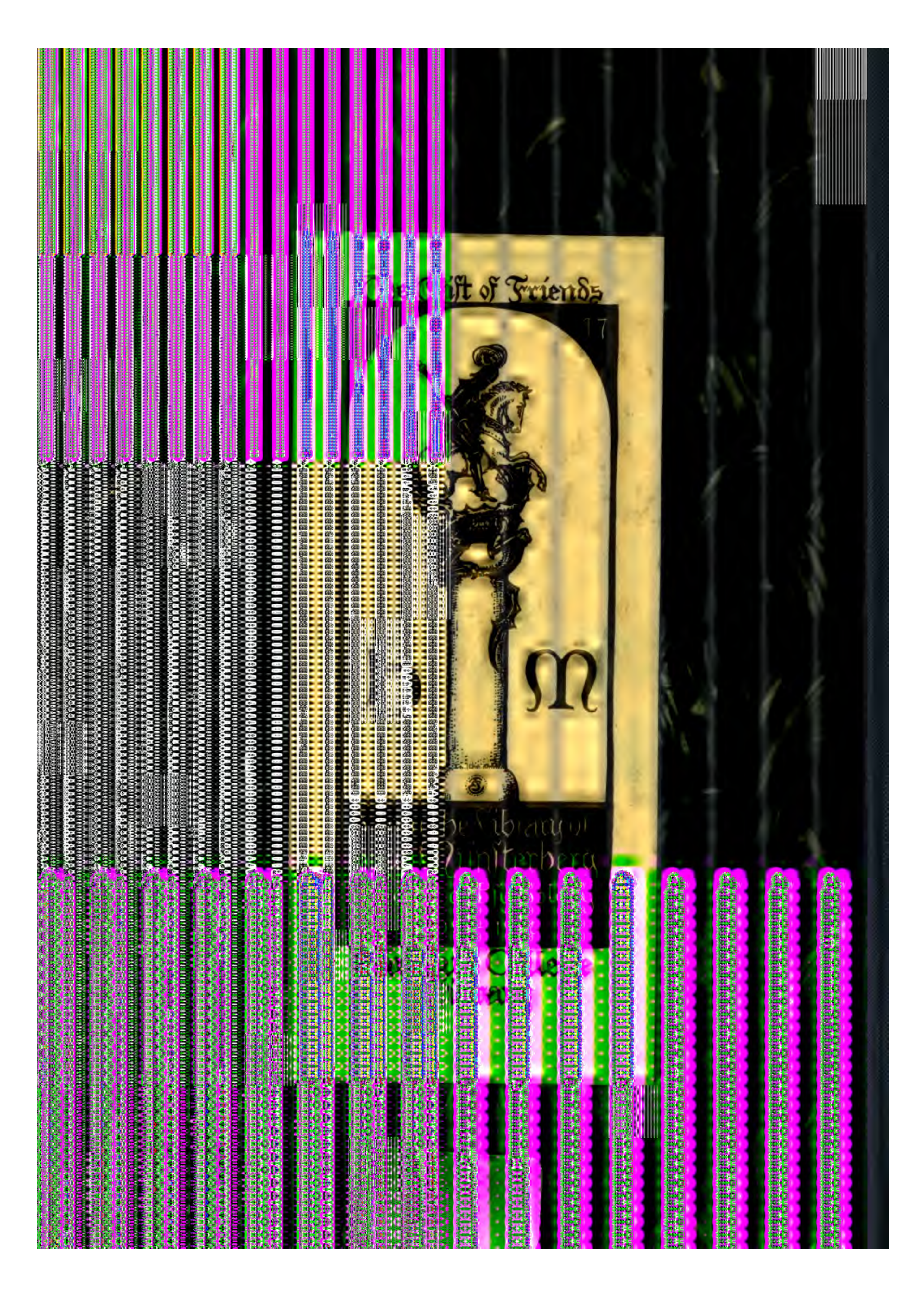
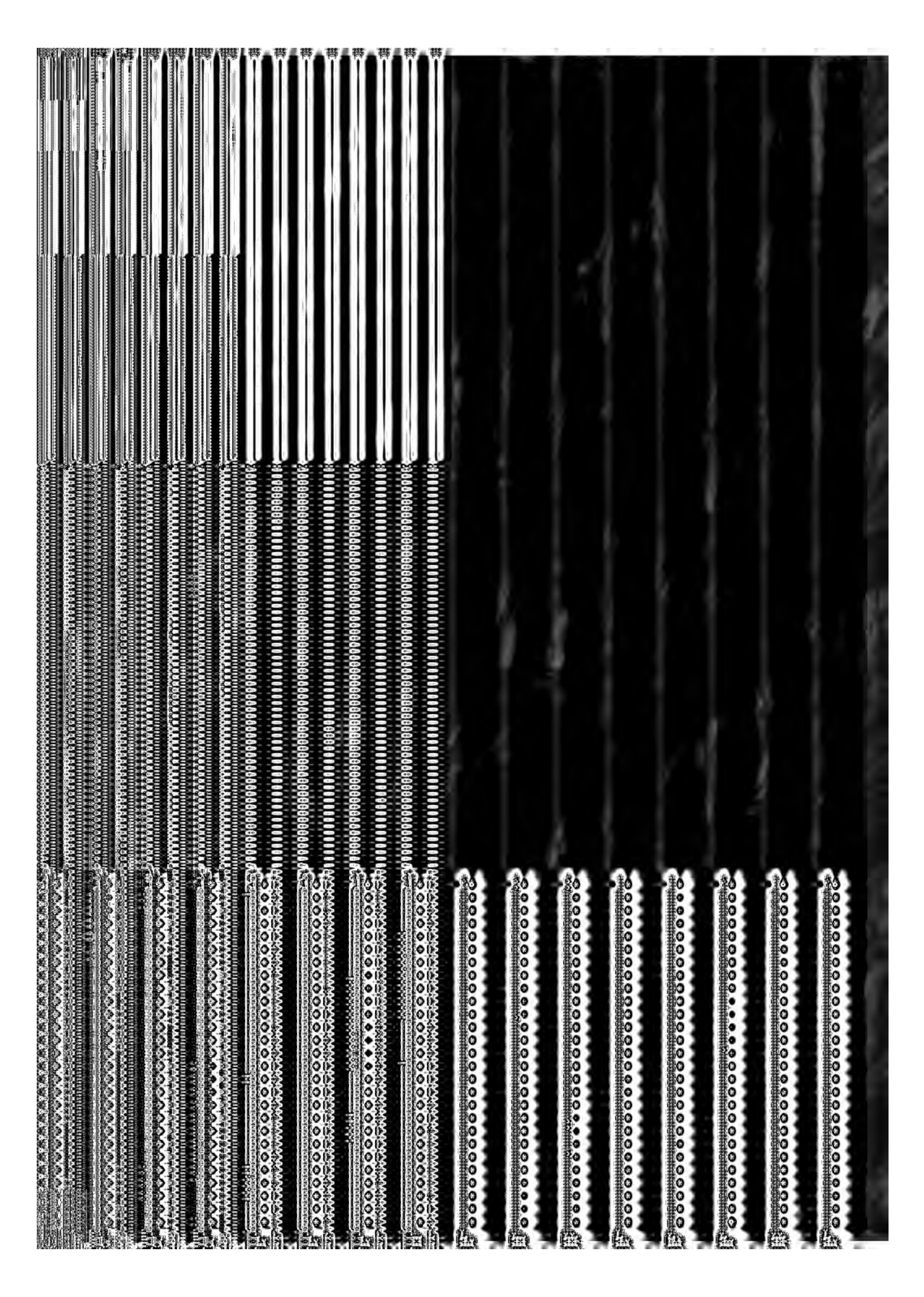
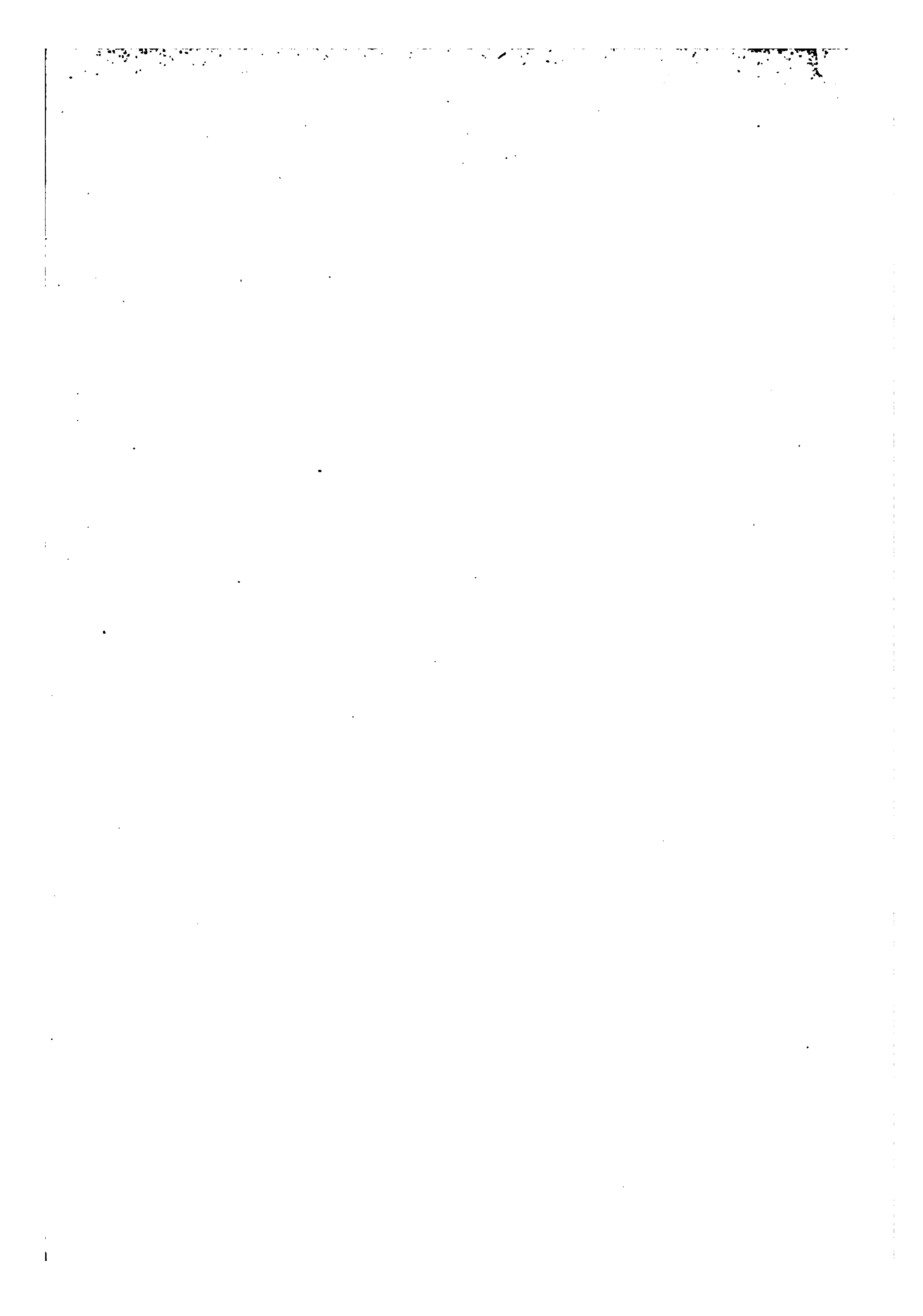



of Friends
17





DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL HINNEBERG



DIE KULTUR DER GEGENWART

TEIL I ABTEILUNG III, 1

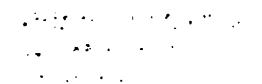
DIE ORIENTALISCHEN RELIGIONEN

VON

EDV. LEHMANN · A. ERMAN · C. BEZOLD
H. OLDENBERG · I. GOLDZIHER · A. GRÜNWEDEL
J. J. M. DE GROOT · K. FLORENZ · H. HAAS

1906
BERLIN UND LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

PUBLISHED OCTOBER 20, 1906
PRIVILEGE OF COPYRIGHT IN THE UNITED STATES
RESERVED UNDER THE ACT APPROVED MARCH 3, 1905,
BY B. G. TEUBNER LEIPZIG.



INHALTSVERZEICHNIS.

EINLEITUNG.

Seite

II. DIE ASIATISCHEN RELIGIONEN.

DIE ANFÄNGE DER RELIGION UND DIE RELIGION DER PRIMITIVEN VÖLKER.

Von

Edvard Lehmann.

Einleitung. Die „Anfänge der Religion“ und die „Religion der primitiven Völker“ sind uns heute verwandte Begriffe. Aber nicht immer hat man so geurteilt, und wir müssen deshalb, bevor wir uns an die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses wagen, auf die Vermutungen, die man sich in früherer Zeit über die Anfänge des religiösen Lebens gebildet hat, einen Blick werfen. Ich sage: Vermutungen — denn um ein Wissen handelt es sich auf diesem Gebiete heute so wenig wie ehedem. Kein Denkmal, keine Tradition, geschweige denn irgend eine heilige Schrift geht in die Vorzeit so weit zurück, daß sie uns davon erzählen könnten. Auf keiner goldenen Säule im Arabischen Meere ist die Entstehung der Götter verzeichnet, wie es Euemeros zur Zeit Alexanders dichtete, noch etwa steht sie in dem indischen Rig-Veda zu lesen, wie Max Müller es sich vorstellte. Erdichtete Anfänge freilich gibt es genug: wo das Wissen fehlt, wuchern die Hypothesen. Jedes Zeitalter hat seine Mutmaßungen; immer jedoch sind sie genau nach den Lieblingsideen des Zeitgeistes gebildet.

A. Die Anfänge der Religion.

Die kirchliche Erklärung und ihre Herrschaft bis zur Zeit des Rationalismus.

I. Das Heidentum als Entartung (die Degenerationstheorie). Die herkömmliche Theorie von den Anfängen der Religion und dem Ursprung des Heidentums verdanken wir der Bibel. Paulus, dem es oblag, das Christentum, das er zur Weltreligion erhob, auch in welthistorische Beleuchtung zu stellen, hat ein Bild von der Entwicklung des Menschengeschlechtes gezeichnet, das, obgleich es im Alten Testamente schon andeutungsweise vorlag, an sich bedeutsam genug ist, ihm unter den schöpferischen Geistern der Geschichte einen Platz zu geben. Denn seine historische Theorie, von Augustin dann weiter ausgestaltet

und von der katholischen wie von der protestantischen Kirche festgehalten, hat auch außerhalb der Theologie bis auf den heutigen Tag bedeutende Nachwirkungen gehabt.

Dieser Theorie zufolge hat Gott sich ursprünglich dem kindlichen Menschengeschlecht offenbart. Nur das Volk der Offenbarung ist indessen in dieser unmittelbaren Gotteserkenntnis geblieben; die Heiden haben sie — die edleren halb, die niedrigen ganz — vergessen. Man dachte sich diese Erkenntnis stets als eine Tradition, deshalb also als Sache des Gedächtnisses. Wenn diese verloren geht, entarten nicht nur die religiösen Vorstellungen und Bräuche („sie haben verwandelt die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen und der Vögel und der vierfüßigen und kriechenden Tiere", Röm. 1, 23), sondern mit dem religiösen Verfall tritt auch eine sittliche Verwilderung ein („Gott hat sie in ihrer Herzen Gelüste zur Unreinigkeit hingegeben", ebenda v. 24).

Rationalismus und Romantik.

Bis in das 18. Jahrhundert hinein stand diese Grundbetrachtung wesentlich unangetastet. Selbst noch der Rationalismus konnte sich der eingebürgerten Ansicht nicht ganz erwehren; war ihm ja die Religion noch überwiegend eine Lehre, die irgendwoher stammen müßte; und weil die Gottesidee der Hauptinhalt dieser Lehre war, wurde der „Urmonotheismus" ein der rationalistischen Religionswissenschaft unverlierbarer Ausgangspunkt. Die niederen Erscheinungen des Heidentums hielt man — wenn man sie überhaupt beachtete — für Ausgeburten des kulturell vernachlässigten Menschengeistes, oder man sah in ihnen Betrügereien der Priester. Der romantisch angehauchte, jedoch im Grunde noch immer rationalistische G. F. Creuzer war der erste, der in seinem großen Werke „Symbolik und Mythologie" (1810—22) diesen Erscheinungen, und unter ihnen besonders dem Kultus, ein größeres Interesse widmete. Seine nach neuplatonischem Muster gebildete Erklärungsmethode brachte indessen die Frage nicht viel weiter. Denn diese äußere Seite der Religion galt ihm nur als Symbole, durch die sich das von der Uroffenbarung her überkommene Geheimnis von dem einen Gott und der Unsterblichkeit der Seele dem Ungeweihten versinnlichte: — eine Geheimlehre, die sich in den antiken Mysterien rein erhalten hätte, und die, auffallenderweise, mit dem religiösen Programm des 18. Jahrhunderts gänzlich zusammenfiel. Von einer Entwicklung der Religion oder der Religiosität war immer noch nicht die Rede: die höchsten Begriffe waren vom ersten Anfang an gegeben, und nur mit den „Symbolen" hatte die Geschichte ihr Spiel zu treiben. Einer geschichtlichen Betrachtung näherte sich Schelling, als er in sein spekulatives Gewebe eine Theorie von dem Anfang der Religion hineinzog, deren Unklarheit sie den romantischen Gemütern der Zeit um so anziehender machte. Der „relative Monotheismus" (oder „Henotheismus"), den er als uranfängliche Religion ersann, erhielt besonders dadurch Bedeutung, daß sein Schüler Max Müller (gest. 1900) als Grundleger der mo-

dernen Religionsgeschichte den Begriff des Henotheismus in die neue Wissenschaft hineinbrachte und diese „gelegentliche Verehrung eines einzelnen Gottes“ als erste Stufe der damals von ihm allein durchforschten Vedareligion nachzuweisen versuchte. Für die Vedareligion war dieser Nachweis allerdings zutreffend, insofern die alten Inder während der Kulthandlung jeweils den betreffenden Gott als den höchsten oder gar einzigen gepriesen haben. Jedoch über den Ursprung der indischen Religion ist damit nichts gesagt, noch weniger über den Anfang der Religion überhaupt. Einen entschiedenen Fortschritt in der Religionsforschung bezeichnet Max Müller trotzdem, insofern als er den Schwerpunkt der Religion nicht in der Gottesidee, sondern — nach Schleiermachers Vorgang — in dem Gottesverhältnis, d. h. in dem frommen Gemütszustande des Menschen suchte. Wenn er aber diese Stimmung schon bei den ältesten Indern fand und als ein poetisch angehauchtes Unendlichkeitsbewußtsein bestimmte, so zeichnete er wiederum romantische Ideale und legte modern kultivierte Gefühle in vorgeschichtliche Seelen hinein. Die niederen Phänomene kamen bei ihm ebenso schlecht weg wie bei den früheren: der Fetischismus, der Tierdienst und was sonst als untere Stufe der Religion nachzuweisen ist, sind ihm Zerrgebilde des Höheren, Ergebnisse einer Entartung des religiösen Lebens.

Der Evolutionismus des 18. Jahrhunderts.

II. Die Evolutionstheorie. Unabhängig von solchen mehr oder weniger biblisch beeinflußten Theorieen wurde schon in der Frühzeit des Rationalismus eine Anschauung von dem Ursprung der Religion vorgetragen, der eine größere Zukunft beschieden war. Hume ist ihr historisch bekannter Urheber. Ihm, dem großen Erkenntnistheoretiker und Psychologen, stand es fest, daß die frühesten Vorstellungen von der Gottheit der ersten Entwicklungsstufe der Menschheit angemessen gewesen sein müssen, und diese Stufe hielt er für eine barbarische, eine dem Standpunkte der gerade zu seiner Zeit das allgemeine Interesse erweckenden wilden Völker entsprechende. So wenig die Menschen Paläste früher als Hütten gebaut oder Geometrie vor Ackerbau getrieben haben, so wenig ist es denkbar, daß ein reiner Monotheismus jenen verworrenen Vorstellungen zeitlich vorangegangen sei, die wir im Polytheismus beobachten, und die uns überall, wo wir die Sache historisch anfassen, als das Früheste und Erste begegnen. Diese „natürliche Geschichte der Religion“ kam aber den Führern des Rationalismus zu materialistisch vor. Obgleich das 18. Jahrhundert in der Kulturgeschichte sonst der Theorie eines niedrigen Anfanges der Menschheit huldigte (so z. B. Goguet) und sogar mit Vorliebe mit dem kindlichen Bewußtsein des „Naturmenschen“ spielte, übertrug es auf das Gebiet der Religion die Idee der Entwicklung und des Wachstums leider nicht. Daß Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes“ einen kleinen und halben Versuch machte, eine andere Betrachtung anzubahnen, änderte nicht viel an der Sache.

Erst Herder, in dessen Geist die Ideen des 19. Jahrhunderts überhaupt ihre Vorfeier hielten, war es vorbehalten, die Geschichte der Religion zur wirklichen Geschichte zu erheben. In seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784—91) macht er „Fortgang und Entwicklung" zum historischen Leitmotiv. Daneben zeigt seine Darstellung für die volle Berechtigung jeder Völkerindividualität und jeder Entwicklungsstufe die feinste Empfänglichkeit. Zu jeder Zeit sind die Menschen wirkliche Menschen gewesen. Auch in den frühesten Perioden und in dem Zustande der Barbarei finden wir jeweils immer einen Höhepunkt, auf dem alle menschlichen Kräfte zur Geltung kommen, und wo diesen Kräften gemäß das Höchste erreicht wird. Die Beschuldigung der Teufelei, der Dummheit und der Betrügerei, womit die Aufklärung so eifrig wie die Kirchenlehre das Heidentum gebrandmarkt hatte, weist er energisch zurück und läßt jede Religion, selbst die niedrigste, mit gleichem Recht nach den gleichen Gesetzen aus ihren natürlichen Bedingungen hervorgehen.

Das 19. Jahrhundert.

Dieselbe Humanität der geschichtlichen Betrachtung beseelt die Religionsphilosophie Hegels, die gleichfalls die Reihe der Religionen von unten aufsteigen läßt, ohne irgend eine höhere Entfaltung des Weltgeistes als Anfangsstufe zu kennen. Auch ist bei Hegel besonders zu bewundern, daß er bei der Darstellung jeder Religion zunächst das Kultische bespricht, als eine Realität, auf der die Anfänge, die „Naturreligion" völlig beruht, während es im Laufe der höheren Entwicklung allmählich verschwinde. Zu der Stufenfolge: Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus sehen wir dann den Theologen Schleiermacher wie den Begründer des philosophischen Positivismus Auguste Comte fortschreiten. Letzterer, dem allerdings eine religionslose Kultur als Endziel der Geschichte vorschwebte, ließ nicht nur so gut wie Herder jeden historischen Standpunkt zu seinem Rechte kommen, sondern hatte auch für die soziale Seite der primitiven Religionen einen für seine Zeit überraschenden Blick.

III. Die wissenschaftliche Einzelforschung. So hatten intuitive Geister auf Grund des dürftigen Materiales der damaligen Völkerkunde sich Vorstellungen über die Anfänge der Religion gebildet, die mit den Anschauungen der modernen Wissenschaft im wesentlichen zusammenfallen. Viele und gründliche Einzeluntersuchungen waren aber noch vonnöten, bevor die Richtigkeit ihrer Hypothesen bestätigt werden konnte. Drei Zweige der Wissenschaft haben vor allem hierzu gedient: die prähistorische Forschung, der Folklorismus und die Völkerkunde.

1. Die Prähistorie.

Die prähistorische Forschung war schon um 1825 so weit gediehen, daß Karl Otfried Müller, was die Griechen betrifft, in seinen „Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie" alle Vorstellungen von einer ursprünglichen Einheitlichkeit der griechischen Religion beseitigen und eine Vielheit der örtlichen Kulte und Sagen als das Ursprüngliche nachweisen konnte, aus dem dann die großen Götter und die

gemeingriechischen Ideale entstanden seien. Die rechte Bahn, die er der Religionswissenschaft eröffnet hatte, wurde aber nach seinem frühen Tode wieder verlassen, und die Mythologen tappten von neuem in Spekulationen herum, sobald sie sich den vorgeschichtlichen Religionsformen näherten. Die empirische Untersuchung der klassischen Altertumsforschung beschäftigte sich wieder bis zu den Ausgrabungen Schliemanns wesentlich mit der Blütezeit der Alten, und die kräftig emporwachsende orientalische Archäologie beachtete nur hochstehende Kulturen wie die Babylons und Ägyptens, Persiens und Indiens.

Dagegen wurden, von den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts ab, in dem Boden Mittel- und Nordeuropas Untersuchungen angestellt, die die Frage nach den ersten Anfängen der jetzigen Kulturen brennend machten. Die Funde in Schuttablagerungen und Muschelhaufen, in Höhlen und Gräbern, die in Frankreich Boucher de Perthes, Broca und Mortillet, in Dänemark Thomsen und Worsaae wissenschaftlich ausbeuteten; fernerhin die Entdeckung der Pfahlbauten in den schweizerischen Seen (1853), die F. Keller zuerst beschrieb, brachten Schädel und Knochen, Wohnungen und Abfälle, Waffen und Geräte, Schmucksachen und Kunstprodukte europäischer Menschen aus paläolithischer und neolithischer Zeit. Es waren die Überreste von Menschen, deren erste Kultur noch so dürftig war, daß sie nur ganz wenige Gerätschaftsformen aus dauerhaftem Material als Zeugnisse ihres Lebens hinterlassen haben, und die doch schon wieder viele Entwicklungsstufen durchgemacht haben mußten, um auch nur die Blütezeit des Steinalters zu erreichen. Schon diese Steinzeit, auf die man überall als unterste Schicht stieß, sowie die sich immer wiederfindenden Pfahlbauten erzählen deutlich genug von dem Wege, den die Menschheit von niedrigster Stufe zur Kultur hinauf gewandert ist, und entziehen den philosophischen Ahnungen wie den biblischen Traditionen von einem höheren Anfangszustande der Menschheit jeden geschichtlichen Boden.

Was man in Mittel- und Nordeuropa erfahren hatte, bestätigte sich dann allmählich auch auf dem alten Kulturboden Südeuropas. Seit Schliemanns und Evans' Ausgrabungen (ca. 1870) begnügt man sich nicht länger mit einem Bloßlegen der klassischen Denkmäler, auch die tieferen Schichten vorhellenischer Kulturen werden jetzt mit Vorliebe aufgesucht. Und das Interesse der orientalischen Archäologen schlägt neuerdings dieselbe Richtung ein. Überall machen wir die gleiche Erfahrung: der Anfang niedrig, die Entwicklung schrittweise mühsames Sichhinaufarbeiten zu menschenwürdigeren Zuständen. Und was von den Kulturanschauungen im allgemeinen gilt, dasselbe läßt sich von den religiösen Ideen dieser frühesten Menschheit im besonderen behaupten. Auch hier scheinen, je tiefer wir in die graue Vorzeit zurückgehen, die Vorstellungen über Leben und Tod, über Jenseits und Götter, die diese Funde durchschimmern lassen, um so dürftiger gewesen zu sein. Tief unter den altorientalischen wie unter

den klassischen Kulturen enthüllen sich uns unzweideutige Überbleibsel von Totenkult und Menschenopfern, Speiseopfern, Schmuckopfern, den Abgeschiedenen oder den unheimlichen Unterirdischen dargebracht. Selbst von Kannibalismus finden wir Spuren; scheue Furcht vor Ungeheuern und Gespenstern geht aus den Zeichen und Formeln der ältesten Beschwörungen wie aus alten Sagen und Märchen hervor. Rohe, kaum menschenähnliche, häufig tiergestaltete Idole, plumpe Fetische, primitive Opferstätten scheinen überall derjenigen Form des Kultus vorangegangen zu sein, die den in den schriftlichen Urkunden der alten Religionen uns entgegentretenden Vorstellungen entspricht.

2. Der Folklorismus.

Neben der Prähistorie wurde jetzt aber noch ein anderer Weg betreten, um in die Frühzeit der Menschheit einzudringen, der Folklorismus. Als die Brüder Grimm in den Jahren 1812—22 die „Kinder- und Hausmärchen“ der deutschen Bauern dem Wortlaute nach aufzeichneten, machten sie damit den Anfang zur Erforschung der lebendigen Überbleibsel vorgeschichtlicher Vorstellungen und Bräuche: — eine Arbeit, die seitdem Gelehrte und Reisende über die ganze Erde hin fortsetzen, und die aus diesen geistigen Trümmern eine alte verschwundene Welt herausgräbt. Aus Märchen und Liedern holt man Mythen und Sagen, aus Aberglauben Religion, aus ländlichen Bräuchen Kultus und Moralität der heidnischen Vorväter heraus. Die beiden Urheber der Methode führte diese aber noch nicht zu einem entschiedenen Schluß über die Anfänge der Religion: Jakob Grimm blieb noch ganz in der alten Überzeugung von einem Urmonotheismus stecken. Der Weg, den er geöffnet hatte, lenkte aber von dieser Auffassung ab. Während Adalbert Kuhn (gest. 1881) die Durchforschung des Volksbodens, freilich unter phantastischer Kombination mit indischer Mythologie, weiterführte, wurde sie von dem weniger bekannten W. Schwartz (gest. 1899) mit feinstem Verständnis für die Aufgabe betrieben. Ihm war nicht der geographische, sondern der psychologische Ursprung der Mythen das Interessante, und er erkannte in persönlichem Verkehr mit den Bauern, daß die Vorstellungen, die wir Aberglauben heißen, diesen Leuten eine Realität und ein geistiges Bedürfnis sind, die es verständlich machen, wie sie sich in der kulturlosen Menschheit haben entwickeln können. Es leuchtete ihm ein, daß rohere Vorstellungen, wie die von der wilden Jagd, das Ursprünglichere, die Mythen von einem Götterhof u. ä. dagegen das Spätere und Reflektierte sein müssen. Mit glänzendem Erfolg erweiterte W. Mannhardt (gest. 1880) das Untersuchungsfeld und führte die Methode für das übrige Europa durch. Französische, durch die Kriegsgefangenen ihm bekannt gewordene Volkslieder boten so gut wie russische ihm das Material. Nicht weniger aber durchsuchte er die klassische Literatur und entdeckte so in stetem Vorschreiten hinter der antiken Kultur ein Volkstum, das mit dem der nördlicheren Völker auf gleicher Stufe steht und von dem gemeinsamen Boden Zeugnis ablegt, auf dem — oder aus dem — klassisches wie germanisches Heidentum emporgewachsen zu sein scheinen.

Wie Mannhardt Europa, so haben die englischen Folkloristen, besonders Andrew Lang und J. G. Frazer, die anderen Weltteile in die Untersuchung hineingezogen und überall die Richtigkeit der Methode bestätigt gefunden. Hinter allen Kulturen läßt sich dieselbe Schicht bloßlegen, und die Wilden besitzen heute noch als lebendigen Glauben, was den arkadischen Hirten vor Jahrtausenden glaubwürdig war und was in deutscher Bauernsage nachklingt.

3. Die Ethnographie.

Aber noch war die ethnographische Forschung des Jahrhunderts nötig, um diese universalen Zusammenhänge aufzuspüren. Durch Th. Waitz, der, von 1859 an, sein menschenfreundliches Buch über die Naturvölker schrieb, wurde Herders Idee von „den wirklichen Menschen auf jeder Stufe der Menschheit“ mit Tatsachen belegt. Sein Hauptsatz: „Wir bedürfen, um das Wesen des Menschen richtig zu erkennen, als Basis die Kenntnis der gesamten Menschheit“, hatte auch religionsgeschichtliche Tragweite. Die Anthropologie, die er im weitesten Sinne faßte als eine nach naturwissenschaftlicher Methode durchgeführte Untersuchung, nicht nur der körperlichen, sondern auch der geistigen Eigenschaften aller Menschen, und zwar nicht nur der Individuen, sondern auch der Gesellschaften, wurde jetzt die unentbehrliche Grundlage für jede Bestimmung der primitiven Religion. Waitz selbst betrachtete „die ursprüngliche Gestalt der Religion als einen rohen, systemlosen Polytheismus, wo der Mensch sich auf allen Seiten von drohenden Gefahren und Unglück umringt sieht, die er auf fremde Mächte deutet, welche überall und immer gleichsam auf dem Sprunge gegen ihn stehen“. Die Natur wird dem Primitiven eine „Geister- und Gespensterwelt“; „und ist die Natur einmal in der Weise durchgeistert, daß eine Geisterwelt nicht etwa über oder neben der Körperwelt besteht, sondern nur in und mit dieser selbst, so liegt es nahe genug, auch an ein Hereinwirken der Verstorbenen in das irdische Leben unter verschiedenen Formen zu glauben.“ Mit diesen Worten wurde eine Betrachtung der frühesten Religionsstufe eingeleitet, die unter dem Namen des „Animismus“ eine Zeitlang eine mächtige Herrschaft geübt hat, indem sie von E. B. Tylor in seinem Hauptwerke 'Primitive Culture' (1871) zur tragenden Idee der primitiven Religion gemacht wurde, sowohl in der Bedeutung „durchgeisterte Natur“ als in der Bedeutung „Seelenkult“, welche beiden Begriffe unglücklicherweise für ihn zusammenfallen. Das Werk Tylors markiert die Vereinigung der anthropologisch-kulturgeschichtlichen Methode mit der mythologischen. Es war jedoch nicht nur von den ethnographischen Studien der fünfziger und sechziger Jahre vorbereitet, sondern auch von den großen naturwissenschaftlichen Theorieen beeinflußt, die, durch die Namen Darwin und Spencer repräsentiert, zum Leitgedanken der modernen Wissenschaft wurden. Spencer unternahm es selbst, seine Prinzipien auch für die Religionsgeschichte auszubeuten und die aufsteigende Linie der religiösen Entwicklung mit kühner Hand zu ziehen. Allein seine Theorie hat sich hier als unhaltbar erwiesen.

Evolutionistische Methode.

Im Zeichen des Evolutionismus überhaupt aber stehen die heutigen Forschungen über die Anfänge der Menschheit alle, sowohl die der von Lubbock und Mac Lennan angebahnten Kulturgeschichte als der von Bastian vorbereiteten, von Lazarus und Steinthal ausgebauten Völkerpsychologie.

Auch die ethnographischen Einzeluntersuchungen, die von Reisenden, Vertretern der Wissenschaft wie des praktischen Lebens, in allen Teilen der Erde veranstaltet werden, und auf die wir die folgende Darstellung der primitiven Religionen gründen, gehen heute fast ausnahmslos von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß die Kultur der Naturvölker eine frühe und niedrige Stufe in einer weltgeschichtlichen Entwicklungsreihe vertritt, eine Stufe, die mit den Naturumgebungen und den übrigen Bedingungen dieser Völker gesetzmäßig zusammenhängt. Worüber die Ansichten auseinandergehen, ist gewöhnlich nur das Mehr oder Weniger, das man dem einzelnen Volke innerhalb dieses Rahmens zuerkennen möchte, oder die Frage, ob die betreffende Kultur in einer aufsteigenden oder sinkenden Linie der Wellenbewegung der Entwicklung liegt.

Die Sprachwissenschaft.

Die Sprachwissenschaft dagegen, der die Generation Adalbert Kuhns und Max Müllers die allergrößte Bedeutung für unsere Frage beigelegt hatte, wirft in Wirklichkeit erst, seit sie von der Entwicklungslehre befruchtet worden ist und die Begriffsbildung des Menschen sprachgeschichtlich verfolgt, ohne dabei moderne Begriffe in primitive Stadien hineinzuzwingen, etwas Licht auf die Frage. Den wichtigsten Beitrag aus ihren Reihen hat bisher Hermann Usener geliefert, indem er für das alteuropäische Heidentum eine Entwicklung nachweist, in deren Verlauf — wie die Sprache von Einzelbegriffen zu Gesamtbegriffen — so auch die Religion von Augenblicksgöttern und Sondergöttern zu Gesamtgöttern fortschreitet. Außerhalb Europas ist dieser Prozeß indessen noch nicht nachgewiesen worden, und er läßt sich wohl überhaupt nicht bis auf Zustände zurückleiten, die wir als eigentlich primitiv bezeichnen können. Denn er fängt erst in einem Stadium an, wo die Menschen die Kräfte, die sie hinter den Begebenheiten der Natur vermuten, bereits begrifflich zu unterscheiden imstande sind.

B. Die Religion der primitiven Völker.

Wer sind die Primitiven?

I. Charakteristik der Primitiven. Primitiv nennen wir die kulturell zurückgebliebenen Völker und Volksschichten, denen es nicht gelungen ist, sich über eine wesentliche Abhängigkeit von der sie umgebenden Natur zu erheben. Insofern ist auch die Bezeichnung „Naturvölker“ zutreffend. Wer aber mit dem Namen „primitiv“ oder „Naturvolk“ ausdrücken will, daß diese Menschen sich noch im ersten Anfangszustand des Menschlichen befinden, daß sie überhaupt keine Kultur gebildet, keine Entwicklung, keine Geschichte besessen haben, der stellt sich auf den Standpunkt einer Völker-

kunde, die selbst im Anfangszustande begriffen ist und von der Kultur und Entwicklung der Primitiven sehr wenig weiß. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Anthropologie ist es eben gerade, der Geschichte der einzelnen Naturvölker nachzuspüren, die verschiedenen Schichten ihrer Kultur bloßzulegen und dadurch die Entwicklung zu bestimmen, die sie durchlaufen haben.

Kultur der Primitiven.

Die Kulturstufen, auf denen wir die Primitiven finden, sind in der Tat höchst verschieden: die Tasmanier z. B. lebten, als sie entdeckt wurden, zum Teil noch im Steinzeitalter, das allerdings auch schon eine Kultur darstellt. Die meisten andern freilich hatten sich bereits weit über diese Stufe erhoben, als die Europäer sie kennen lernten. Bei ein und demselben Volke können wir Geräte neuerer Konstruktion neben altertümlichen, jüngere religiöse Ideen und gesellschaftliche Organisationen neben den älteren unterscheiden; ja selbst Ansätze zu einer individuellen Kultur lassen sich bei sonst im Stammleben streng gebundenen Völkern, wie den Australnegern und den Indianern Kanadas, entdecken. Wir können erkennen, wie der regere Verkehr die kulturelle Entwicklung am Ufer und an der Küste über die Binnenländer erhoben, wie Auswanderung zu neuer Kultur geführt hat, ja wir können die Entwicklung bisweilen zu einem Punkte hin verfolgen, wo es höchst schwierig ist, zu entscheiden, ob wir das Volk (wie Polynesier und Malayen) nicht bereits schon zu den Kulturvölkern zu rechnen haben, um so mehr, als wir, um gerecht zu urteilen, auch die unteren Schichten unserer eigenen Kultur, wo primitive Ansichten und Gebräuche noch herrschen, zur selben Stufe mitrechnen müssen. Das charakteristische Merkmal aller primitiven Kultur aber ist die Stagnation, das Stehenbleiben unter der Gewalt der Naturumgebung oder der lokalen Tradition. Dementsprechend finden sich die primitiven Völker vornehmlich unter Himmelsstrichen, wo die Natur entweder durch große Üppigkeit oder durch große Kargheit leicht den Menschen überwältigt.

Wert des primitiven Lebens.

Die Zeit ist lange dahin, da man diese „Kinder der Natur“ um ihr Lebenslos beneidete; wir sehen heute, daß ihre Lebensbedingungen bei weitem nicht so einfach und ungehindert sind, wie sie Rousseaus Phantasie sich vorspiegelte. Eben das ist für das Leben des primitiven Menschen charakteristisch, daß er von der Freiheit und Natürlichkeit, mit der wir uns in unserer Zivilisation bewegen, nichts weiß; daß seine Hände und Füße, seine Taten und Gebärden, seine Worte und Gedanken, seine Entschlüsse und Unternehmungen von tausend Maßregeln und Kautelen gebunden und umstrickt sind, die uns völlig fremd sind oder uns nur durch verschwindende Überbleibsel berühren. Und diese Vorschriften sind — was immer einleuchtender wird, je mehr wir uns damit beschäftigen — selbst bei niedrigen Stämmen kein zufälliges Durcheinander, sondern bilden vielmehr ein verwickeltes System, das freilich für unser Empfinden abstrus ist, und das uns eher an verknöcherte Scholastik und ausgeklügelte Behutsamkeit als an kindliche Naivität oder jugendliche Frische erinnert. Selbst im Fetischismus eines afrikanischen Stammes, wie dem der

Ba-Rongas, hat deren vertrauter Kenner Junod einen inneren Zusammenhang beobachtet, „deren Glieder alle völlig rational sind und genau übereinstimmen, um ein ganz erstaunliches System der Divination zu bilden". Auch Mary Kingsley lobt die gewandte Logik, mit der sich die Neger Westafrikas innerhalb ihrer Voraussetzungen bewegen. Kindlich sind nur diese Voraussetzungen selbst, d. h. das Erkenntnisvermögen.

Haben die Primitiven Religion?

II. Die Religion der Primitiven. Auch die frühere Behauptung, daß Religion bei den primitivsten unter den Völkern keine Rolle spiele oder gar nicht vorkäme, ist heute völlig überwunden. Bei den meisten Rassen auf niedriger Kulturstufe, sagt Ellis, ergibt es sich, daß ihre Religion, d. h. ihre Vorstellungen von dem, was wir übernatürlich nennen, häufig die Hauptquelle ihrer Handlungen ist. Religion ist ihnen nicht wie den zivilisierten Völkern eine Sache neben den andern Beschäftigungen des täglichen Lebens; sie beeinflußt vielmehr beinahe jede einzelne Handlung und ist mit allen ihren Sitten und Bräuchen und ihrer ganzen Denkweise innig verwoben. Selbst Gebräuche, die grausam und barbarisch sind, und die übereifrige Lehrer der christlichen Religion nur als Zeugnisse einer angeborenen Verderbtheit des menschlichen Geschlechts zu erklären wissen, erweisen sich, wenn man sie bis zur Quelle verfolgt, als Ausfluß aus den frömmsten Motiven und Folgen einer ernsten religiösen Überzeugung. „Mit den Worten 'Religion' und 'religiöser Glaube'", fährt Ellis fort, „ist nicht gemeint der Glaube an ein höchstes Wesen, das die Welt regiert, ein Glaube, der auf einen kleinen Teil der Menschenrassen beschränkt ist, sondern ein Glaube an das Dasein von — gewöhnlich unsichtbaren — Wesen, auf deren Gunst oder Ungunst der Mensch und sein Schicksal beruht. In dieser Gestalt findet sich gewöhnlich Religion bei den wilden Stämmen, und je weniger entwickelt die Intelligenz eines Volkes ist, je roher und absurder erscheinen seine religiösen Ideen; denn nicht die Religion führt die Zivilisation herbei, sondern die höhere Stufe der Zivilisation läßt höhere religiöse Ideen erwachsen."

Die Magie.

Am besten erkennt man diese primitive Religiosität, wenn man jene Praxis betrachtet, die alle Unzivilisierten betreiben und für die allerwichtigste halten, durch die sie die Natur zu bezwingen und das Leben zu erhalten meinen, durch die sie Böses abwehren und über Geister gebieten: die Magie. Hier ist das Sichere und Greifbare, das wir von den Primitiven unmittelbar erfahren können. Marillier hat das Gesamtbild dieser Riten gut gezeichnet. An die Spitze stellt er die sympathetische Magie: das Tanzen unmittelbar vor Jagd und Krieg, wo die Sprünge der Tiere oder die Flucht der Feinde nachgeahmt werden; die Bräuche, um die Fruchtbarkeit der Felder zu erwirken, die Zeremonieen der Regenmacher, die Verschwörungen und Verhexungen, durch die man seinen Gegner mit Tod und Krankheit schlagen oder Leiden und Unglück über ihn bringen kann; die vielen Rezepte der

Volksmedizin, die Schutzmittel, Reinigungen und Exorzismen, deren sorgfältige Ausübung böse Einwirkungen abwehrt, und das Amulettragen, das vor einem üblen Los bewahrt oder Glück verbürgt.

Was ist der Sinn dieser absonderlichen Bräuche? Wie ist der primitive Mensch dazu gekommen? Der dramatische Kriegstanz soll nicht nur die Krieger in ekstatische Begeisterung versetzen: er veranschaulicht ihren Siegeswunsch und gestaltet dadurch gewissermaßen schon den Sieg zu einer Realität, der die reale Wirklichkeit dann naturgemäß folgen wird. Denn den Primitiven ist der vollkommen gedachte Begriff schon die Wirklichkeit. Ebenso meint der Regenmacher, die Dinge durch sein Vorstellen oder durch seinen bloßen Willen zu beherrschen. Die Eingeborenen am Georgina River in Australien machen, wenn Regen fehlt, einen kleinen Teich, und während die Männer um diesen wie Enten und Frösche mit Schnattern und Quaken herumhüpfen, kauern die Frauen unter den Bäumen und decken sich mit Rinden und Blättern wie mit Regenschirmen. Der Regen ist da in ihrer Phantasie, so muß er auch in Wirklichkeit kommen. Andere wirbeln Staub empor, daß er Wolken bilden soll; die wirklichen Wolken werden dann nicht lange auf sich warten lassen.

Primitive Erkenntnislehre.

Diese Handlungen sind nicht symbolisch gemeint, sondern durch sie werden Kausalitätsreihen eingeleitet. Ähnlichkeit kann überall als Ursache wirken: das Blut des Tigers verleiht unüberwindliche Stärke wie das Herz des Hasen feige macht; das Horn der Antilope gibt Schnelligkeit, der Honigseim verbürgt die süße Liebe. Überhaupt ist es eine Eigentümlichkeit der primitiven Logik, daß sie Kausalitäten findet, wo wir nach unserer Erkenntnis nur von Vorstellungsassoziationen sprechen: Gleichzeitigkeit, Begleiten, Berührung haben immer reale Folgen. Meine Warze oder mein Geschwür kann ich dem Toten durch bloßes Berühren ins Grab mitgeben: wenn die Leiche verwest, wird auch das Geschwür oder die Warze verschwinden; kommt aber nur ein Faden meiner Kleidung ins Leichentuch hinein, muß ich bald dem Toten folgen.

Psychologie.

Noch kräftiger als Ähnlichkeit und Berührung wirkt nämlich der Besitz eines wenn noch so kleinen Teiles der erstrebten Sache oder Person. Das pars pro toto ist ein wichtiges Prinzip in der primitiven Logik; darum kann der Zauberer denjenigen Mann verhexen, von dessen Haar oder Nägeln, Kleidern oder übrigen Habe er etwas besitzt; das Glied, das er von seinem Bildnisse abschneidet, wird er verlieren. Man geht in allen solchen Fällen davon aus, daß die Seele eine äußerst dehnbare Substanz sei, die nicht nur den ganzen Körper ausfüllen, sondern sich auch — ähnlich wie sein Geruch — auf seine Umgebungen verpflanzen kann, und vollends natürlich auf seinen Schatten, sein Spiegelbild oder sein Porträt; Bildnis wie Name sind wirkliche Doppelgänger des Menschen, durch die man ihn bannen kann.

Naturauffassung.

Mit dieser Psychologie in Übereinstimmung besteht aber zugleich eine N a t u r a u f f a s s u n g, die der Magie den eigentlichen Boden verleiht. Diese,

die man oft die animistische nennt — ein Wort, das wegen seiner Zweideutigkeit besser zu vermeiden wäre —, ist richtiger als Naturbeseelung oder vielleicht Panvitalismus zu bezeichnen. Es besteht keine Grenze zwischen Sache und Seele; alles ist beseelt oder läßt sich beseelen; alles ist wollend oder einem Willen unterworfen. Wie der Mensch imstande ist, die Natur nach seinem Belieben zu lenken, so vermag er auch die Kräfte der Natur auf sich zu übertragen; und wie er selbst, willentlich oder nicht, auf seine Umgebungen schädlich einwirken kann, so ist er auch selbst immer der Gefahr ausgesetzt, von den ihn umgebenden schädlichen Kräften angesteckt zu werden. Der erkenntnistheoretische Unterschied zwischen dem primitiven und dem Kulturmenschen ist mit anderen Worten der, daß er nicht wie dieser an einen konstanten Zusammenhang der Dinge untereinander, sondern an einen unaufhörlich von neuem sich knüpfenden Zusammenhang zwischen Dingen und Menschen glaubt. Darum macht er Magie, wo wir Naturwissenschaft machen; darum — weil sie wirklich auf einem Prinzip beruht — kann er so ruhig wie der Kulturmensch seine Praxis auf seine Theorie aufbauen, er kann sogar seine Macht bis an die Sterne erstrecken und die Sterne über Menschenseelen walten lassen.

Kraftübertragung. Erstaunlich ist die Gleichartigkeit, mit der alle Völker der primitiven Menschheit ihr Lebensglück und ihre Lebensweise auf diese gegenseitige Kraftübertragung begründen. In dieser Erhaltung und Erhöhung ihrer Lebenskraft besteht praktisch betrachtet ihre Religion. Die unmittelbarste und niedrigste Praxis dieser Art ist die, nach der man seinen Mitmenschen Kraft entnimmt. Der Kannibalismus wird dadurch als religiöse Sitte, ja als religiöse Pflicht erklärt. Die Seele der Väter übernimmt, wer seines Vaters Herz oder Leber genießt, die Kraft des erschlagenen Feindes, wer dessen Blut oder Gehirn trinkt. Lebende Beispiele dieser Sitte sind noch heute die sogenannten Kopfjäger auf Borneo. Haddon, der sie wie kein anderer beschrieben hat, hält es für ausgemacht, daß das Prinzip ihnen bewußt ist. Wer sich des Hauptes seines Feindes bemächtigt, bereichert dadurch sein Haus und seinen Stamm an Lebenskraft; er verehrt es seiner Braut als köstliches Geschenk, damit ihre Kraft, ihm Söhne zu gebären, sich dadurch vermehre. Der luftgetrockneten Köpfe hat er möglichst viele in seiner Veranda hängen als Behälter wunderbarer Naturkräfte, und kann er bei einer Razzia im Nachbardorfe keine frischen Köpfe heimführen, so begnügt er sich, die trockenen, die er in den Häusern findet, zu rauben. Wo derartig rauhe Sitten durch die Kultur gemildert sind, müssen noch lange Zeit die Tiere herhalten, um menschliche Lebenskraft zu verstärken, und wo nicht die Tiere, da die Pflanzenwelt. Sie ist die unerschöpfliche Quelle immer strömender und neu keimender Kräfte. Es ist vielleicht nur ein Symbol, wenn der dänische Bauer seinen Neugeborenen mit Roggenkernen überstreut: wenn der malayische das gleiche tut, sind ihm die Reiskörner nicht Symbole, sondern ebensoviele Lebenskeime, die wirklich Leben verleihen. Die

grünen Knospen und Blätter strotzen von Lebenskraft; darum schlugen in Deutschland wie in Nordeuropa die Brautführer den Bräutigam damit, daß er zeugungskräftig werde, oder die jungen Leute peitschen einander zur Faschingszeit mit grünen Reisern. Der Maienbaum bringt Leben mit, wenn er in die Stadt getragen wird; die Maienstange des Dorfes wurde noch lange in historischer Zeit vor dem Brautgemache aufgepflanzt. Grausamen Ernst machten die heidnischen Preußen mit dem heiligen Lebensbaume als Behälter von Lebenskräften, wenn sie den Darm der Kriegsgefangenen am Baume befestigten und die noch lebenden Unglücklichen so lange um den Baum herumzulaufen zwangen, bis der Stamm vom Darme umwunden und das Leben ihres Opfers in den Baum übertragen war.

Ursprünglichkeit der Magie.

Als die primitivste Stufe der Religion erweist sich die Magie besonders dadurch, daß sie weder mit Göttern noch mit Geistern, ja nicht einmal mit Priestern und Kultus notwendig verbunden ist. Die magische Handlung an sich genügt. Jeder, der es versteht, sie auszuüben — und das verstehen z. B. in Australien alle alten Männer —, besitzt bereits die erwünschte Macht. Er bezieht sich unmittelbar auf die geheimnisvolle Kraftquelle der Natur und braucht von Haus aus keine Vermittlung übersinnlicher Wesen, keine Anrufung, kein Anbeten, kein Opfern. Was wir von derartigen Zeremonieen bei den Zauberern beobachten, erweist sich als Zutat; das Entscheidende ist die Zauberkunst selbst. Noch in einem hochentwickelten Gottesdienst, wie dem altindischen, bemerkt man nur zu häufig, daß bei allem Pomp des Kultus und der Hymnen, der Priesterschaft und des Götterstaates die eigentliche Macht der Zeremonie auf einem magischen Akte, einem unartikulierten Laut oder ähnlichem beruht, der als uraltes Erbe mit heiliger Sorgfalt erhalten ist.

Fetischismus.

Bezeichnen wir so die religiöse Praxis dieser Kultur als Magie, so würde es, wenn wir besonders an deren sakralen Apparat denken, vielleicht noch einen Sinn haben, das alte Wort Fetischismus anzuwenden. Eine besondere Religion oder religiöse Stufe jedoch ist der Fetischismus nicht. Der Fetisch ist, wie das Wort (portugiesisch *feitiço*) auch sprachlich bedeutet, ein Zaubermittel. Ganz fälschlich hat man seit de Brosses alter Beschreibung der Negerreligion diese mannigfachen Dinge als die Götter der Neger aufgefaßt und den Fetischismus als eine Anbetung von materiellen Objekten definiert. „Materielle Dinge nehmen in der Ordnung der Dinge eine viel zu niedrige Stufe ein, als daß es irgend einem menschlichen Wesen in Westafrika im Traume einfallen könnte, sie anzubeten", bemerkt hierzu richtig Mary Kingsley. Auch die von Bosman herrührenden und seitdem durch alle älteren Religionsgeschichten kolportierten Erzählungen von dem Neger, der eine beliebige Muschelschale oder Feder, nachdem sie ihm Glück gebracht haben, zu seinem Gotte macht, und von dem anderen, der seinen Fetisch prügelt, gehören — nach Ellis' sorgfältiger Untersuchung — in die Welt der Phantasie. Sehr übel würde es dem Neger ergehen, der nur seinen Fetisch zu vernach-

lässigen wagte, denn der Fetisch ist Wohnsitz eines Geistes, der sich nicht spotten läßt. Nur wo der Fetischismus faktisch überwunden ist, meint Ellis, mag eine gewisse Anhänglichkeit an die alten Idole fortbestehen, die zur unmittelbaren Verehrung der Objekte führen könnte.

Von dem faktischen Fetischismus gibt Junod, der in die Geheimpraxis der Ba-Ronga eingeweiht wurde und ein Kästchen voller Fetische heimgebracht hat, einen sehr deutlichen Begriff. „Die Knochen der Ziegen repräsentieren die Leute des Dorfes, weil sie mit diesen leben; sie haben etwas von deren Geist. Die Mutterziege ist die Mutter des Kraals, der Bock der Vater, die Zicklein die Kinder. Die Knochen der Antilopen, Eber und Affen repräsentieren die Geister des Waldes, entweder die der Zauberer, die dort während der Nacht ihre Hexenkünste treiben, oder der Götter, d. h. der im Walde begrabenen Vorväter. Muschelschalen vertreten Kräfte, die helfen oder zerstören gleich den großen Wogen der See. Schwarze Steine bedeuten Trauer, der Nagel des Ameisenbären ist der Totengräber und bedeutet Tod. Entsprechend der Seite, nach der diese Knochen und andere Objekte zur Erde fallen, wenn sie geworfen werden, beurteilt der Wahrsager die Situation, für die er seinen Rat erteilen soll."

Dies ist echte Zaubersymbolik, wie sie noch heute die Hexen betreiben; nur daß der Neger es mit der Anwesenheit der durch die Dinge bezeichneten Mächte vollkommen realistisch nimmt. Es ist wiederum auch eine primitive Parallele zur Astrologie der antiken und mittelalterlichen Kulturvölker und ebenso „wissenschaftlich" wie diese: die Kräfte des Universums sind hier vertreten und werden von dem Eingeweihten ausgekundschaftet. Diese Kräfte sind Geister, nicht aber notwendigerweise Dämonen. Der Geist ist das, was die Sache zu etwas macht, was sie brauchbar, beweglich, lebendig oder selbsttätig macht, je nach dem Grade der Belebtheit. Belebt sind nämlich alle Dinge, die materiellen nur in geringerem Grade und vorübergehend. Wenn der Topf zerbricht, hat ihn sein Geist verlassen; wenn die Waffe versagt, hat jemand deren Geist gestohlen. Diese Geister aber für Seelen Verstorbener zu halten, wie Tylor wollte, ist willkürliche Annahme. Mary Kingsley findet nicht die geringste Stütze dafür; auch Ellis bekämpft diese Annahme. Die Vorväter können sich allerdings bei einigen afrikanischen Stämmen, wie bei den Yorubas, in Tierkörper inkarnieren, kaum aber in Pflanzen, geschweige denn in Stock und Stein. Der Talisman und die Amulette sind Überbleibsel des Fetischismus, die sich hinübergerettet haben in eine höhere Kultur. Der Aladdin des Märchens verfügt mittels des Ringes oder der Lampe über mächtige Geister, ebenso wie der fetischistische Zauberer, und die modernen italienischen Amulette erzählen uns, welche Macht der Fetischismus, und zwar ein recht degenerierter, in Form von Blitzsteinen, Blutsteinen, Milchsteinen, Gebärsteinen, Schutzsteinen gegen bösen Blick und Hexenzauber usf. noch heute im südeuropäischen Katholizismus übt.

Geisterglaube.

Unter dem Druck der schwierigen Lebensverhältnisse der Primitiven gestalten sich diese „Geister" zu einem Gewimmel von unheimlichen, unsteten und ungezügelten, alles Böse verursachenden und nur durch Zauber zu bändigenden Wesen, die die Natur überall bevölkern und mit den Menschen unablässig ihr Spiel treiben. „Der Indianer von Britisch Guiana macht ungern ohne Begleitung weite Wege, fürchtet sich auch, über Nacht sich von dem Feuer zu entfernen, oder er nimmt eine Fackel mit, damit er die Wesen sieht, unter denen er sich bewegt." „Der Kurnai lebt in stetiger Furcht vor der sichtbaren wie vor der unsichtbaren Welt. Nie weiß er, wann der tückische Brajarak ihn von hinten durchbohren wird, und niemals ist er sicher, daß nicht ein geheimer Feind unter den Kurnais ihm mit einem Zauber nachstellt, gegen den er sich, selbst mit dem besten Gegenzauber, nicht zu wehren vermag." „Die Neu-Kaledonier denken sich das Universum von dämonischen Kräften durchsetzt; diese spuken in ihren Hütten umher und stören ihren Schlaf; sie sind Ursachen von Krankheit und Tod." Aber verkehrt wäre es, sich diese „Geister" immer als persönliche oder individuelle Wesen zu denken. Crawley, dem die letzten und das nächstfolgende Zitat entnommen ist, warnt durchaus vor dieser Annahme. „Sie sind noch nicht differenziert; sie sind von einem gewissen unbestimmten Schlage, ohne Unterschied zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, Realem und Idealem, zwischen Personen und anderen Existenzen und Wesenheiten. Diese Geister sind tatsächlich materiell, obgleich unsichtbar; viele sind bloße Wirkungen oder Übelstände. Die Atmosphäre ist mit Geisterelektrizität geladen, von unheilvollen Bakterien durchsetzt."

Differenzierte Geister.

Es muß als eine Art Fortschritt in der Zauberkunst betrachtet werden, wenn diese Kräfte, wie bei verschiedenen Stämmen nachweislich ist, sich differenzieren und als wirkliche Geister erkannt werden, deren Namen jedoch nur der Zauberpriester weiß. Seine besondere Berufstätigkeit, sowohl die medizinische als die sazerdotale, ist, denjenigen Geist ausfindig zu machen, der das Unglück verursacht. Weiß er erst seinen Namen, ist es eine Kleinigkeit, ihn zu bannen. Er braucht ihn nur zu nennen; oder er verleibt sich einen stärkeren Dämon ein, der den anderen, schwächeren bewältigen kann. Durch Gebärde und Gebrüll, durch Verkleidung und Maskierung weiß der Medizinmann den Dämon zu spielen, der in ihn gefahren ist, oder er versetzt sich mittels Tanz oder Rausch, Gift oder Selbstverstümmelung in eine Ekstase, die ihn mit übernatürlichen Kräften ausstattet — ein Verfahren, das man, nach der Art der sibirischen Schamanen, schamanistisch nennen könnte, und das sich bei den Gangas der Südafrikaner wie bei den Angekoks der Eskimos wiederfindet.

Krankheitsdämonen.

Alle Krankheiten, die nicht in das Gebiet der Chirurgie fallen, ja selbst natürliche Funktionen wie die der Frauen, werden durch die Tätigkeit der immer geschäftigen Geister und Teufel erklärt. Nicht nur die Naturvölker, selbst hochgebildete Kulturnationen wie die Perser des Mittelalters,

stecken ganz in dieser Art der Heilkunde, die sich, was Geisteskrankheiten betrifft, sogar noch bei den europäischen Nationen erhalten hat. Auch dem persönlichen Zauber eines feindlich gesinnten Menschen schreibt man Krankheiten und Seuchen zu; jedermann, besonders jeder Zauberkundige, ist in der primitiven Gesellschaft plötzlicher Anklage ausgesetzt; es ist ein Hauptgeschäft der offiziellen Zauberer, ihn herauszufinden, und die Aufgabe des Gerichtshofes, ihn zu verurteilen. Denn das Übel, das er verursacht, läßt sich erst mit ihm selbst beseitigen. Auch diese Praxis wirft ihre Schatten in unsere Kultur hinein: die „Pestschmierer" des Mittelalters haben noch heute in Südeuropa ihre Nachfolger, und Viehseuchen schreibt der Bauer nur zu häufig Verhexungen übelgesinnter Leute oder gar professioneller Zauberer zu.

Seelenkult. Einen ganz erheblichen Zuwachs erfährt diese Geisterwelt dadurch, daß vielfach die Seelen der Verstorbenen als Geister verehrt werden. Die Seele des Menschen (sowie die des Tieres) hört auch nach primitiver Auffassung nicht mit dem Tode auf. Jedenfalls wird wenigstens eine seiner Seelen weiter fortexistieren. Für gewöhnlich besitzt der Mensch nämlich eine Mehrheit von Seelen. Bei den Westafrikanern zählt Mary Kingsley deren vier: die Seele, die für sich weiter lebt; diejenige, die in einem Tiere im Walde lebt; den Schatten des Körpers; die Traumseele. Die Tschi-Neger nehmen, nach Ellis, zwei Seelen an: eine, die von der Geburt bis zum Tode den Menschen belebt; eine andere, die im Lande der Toten sein Leben weiterführt. Der Malaye verfügt, nach Skeat, über nicht weniger als sieben Seelen. Im allgemeinen wird die Seele bei den Malayen als ein Däumling vorgestellt, ein nebel- oder schattenartiges Wesen, das dem Menschen ähnlich ist, den es bewohnt, und dessen Leben es verursacht oder erhält, den es aber im Schlaf, in der Ekstase, während seiner Krankheit zeitweilig und im Tode auf immer verläßt. Genau dieselben Vorstellungen hegen, nach Th. Koch, die südamerikanischen Indianer. Die Seele als selbständiges Wesen läßt sich — was für die Magie von Wichtigkeit ist — aus dem Menschen herauslocken und in fremde Gewalt bringen. Der Verkehr mit der Seele hört auch nach dem Tode des Menschen nicht auf, was besonders bei den Seelen der Väter der Fall ist, die stetig ihr Verhältnis zu den Nachlebenden bewahren. Selbst wo diesen Vätern keine eigentliche Verehrung zuteil wird, wie z. B. bei dem afrikanischen Brassman, muß dieser doch, wenn ihn etwa der neue Gouverneur besucht hat, sofort dem Schatten seines Vaters die wichtige Neuheit erzählen. Dieser väterliche Geist hat seinen Aufenthalt in einer kleinen Hütte dicht bei den Wohnungen der Lebendigen. Aber auch wenn die Verstorbenen sich in einem Totenreiche aufhalten, werden mantische Künste getrieben, durch die man ihre Weissagungen erfährt. Ellis erzählt, wie der Yoruba-Priester einem Knäblein die Augen salbt, damit es durch ein Wasserloch in das Schattenland hineinblicke und mit dem Geist spreche. Was das Kind in diesem Gespräch erfährt, darf

es aber nur dem Priester anvertrauen, und dieser deutet es, wie es ihm gefällt. Von einem wirklichen Opfern an die Ahnen berichtet Junod: Die Götter der Ba-Rongas sind meistens die verstorbenen Väter. Wenn ihnen nicht gebührend geopfert wird, entziehen sie der Erde ihre Fruchtbarkeit; nichts will gedeihen. Die Opfer werden in einem heiligen Hain, bei den Gräbern oder im Dorfe dargebracht. Der Priester schlachtet einen Hahn und bittet mit vielem Flehen und Gemurmel die Geister, ihn zu empfangen, oder man spendet ihnen einfach Nahrungsmittel wie Mais und Bier und noch dazu Gewehre, Elefantenzähne u. ä. Die Yorubas erklären sich dieses Fortleben der Väter durch Metempsychose.

Daß aus den Vorfahren wirkliche Geister — Naturgeister, gute und böse Dämonen — entstehen können, gilt über jeden Zweifel erhaben. Bei den Indianern Südamerikas ist dieses durchgängig der Fall. Wenn Orkane über das karaibische Meer fahren, sind es die spanischen und karaibischen Seelen, die miteinander kämpfen, und die Indianer rufen ihren Vorvätern ermunternd zu, sie mögen die bösen Spanier vertreiben oder sich gegen sie wehren.

Alter des Seelenkults.

Der letztgenannte Zug ist nachweisbar spätere Erfindung. Überhaupt aber spricht vieles für die Annahme, daß der Seelenkult — den die älteren Animisten wie Waitz, Spencer, Tylor für das Uranfängliche halten — als eine Erneuerung und Erweiterung des Geisterglaubens anzusehen sei. Ein Zeugnis hierfür ist die Veränderung, die jedenfalls mit dem Seelenglauben im Kultus eingetreten ist. Den Ahnen werden — wie bei den genannten Ba-Rongas — meistens wirkliche Speiseopfer gebracht; ebenso werden Gebete an sie gerichtet, während es für die primitive Magie gerade charakteristisch ist, daß das bloße Hersagen der Namen oder die Vollziehung einer Zeremonie (das Ausgießen des Blutes o. ä.) die bannende Macht besitzt. Auch läßt sich Magie, wie schon bemerkt, ohne irgendwelche Rücksicht auf Geister oder Seelen betreiben, was bei den Stämmen, die einen Seelenkult gar nicht kennen, besonders deutlich hervortritt. Daß die Anthropologen zunächst den Seelenkult für die ursprüngliche Religion der Wilden hielten, nimmt nicht Wunder; denn die Primitiven haben sich selbst vielfach ihre religiösen Vorstellungen als Seelenglauben erklärt; — hielten doch selbst die Römer ihre Lares, die nachweisbar von Haus aus Naturgeister waren, späterhin für Seelen der Verstorbenen.

Tabu.

III. Die primitive Religion und die Gesellschaft. Die kultischen Bräuche der Primitiven bilden aber nicht das für diese Stufe Charakteristische. Viel interessanter ist die moralische Praxis, die der primitiven Naturansicht und dem Geisterglauben entspricht und die gewöhnlich mit dem polynesischen Worte *tabu* (etwa = „markiert“) bezeichnet wird. Tabu ist jede Person oder Sache, die mit Geisterkraft erfüllt oder der Wirkung dieser Kräfte besonders ausgesetzt ist. Im

ersten Fall ist die Person als heilig, in letzterem als unrein zu betrachten. Praktisch decken sich aber die beiden Begriffe; denn auch der Heilige wird sorgfältig gemieden und teilt in seiner Vornehmheit das Los des Aussätzigen. Es geht dabei zu wie bei einer ansteckenden Krankheit: einige müssen isoliert werden, weil sie schon angesteckt sind, andere, damit sie es nicht werden. Die Zauberer, Priester, die Häuptlinge, der Adel, die entweder lebenslang oder während ihrer Funktion tabu sind, sind für ihre Umgebungen gefährlich, weil mit verhängnisvoller Kraft geladen, die nur sie ertragen können. Wen sie zufällig berühren, der wird auch tabu, und er muß durch besondere Zeremonieen, z. B. durch Berühren der Fußsohle des Betreffenden, ihm seine Kraft wieder zurückgeben. Ja sich selbst kann der in diesem Zustande Befindliche gefährlich werden: er darf nicht seinen eigenen Kopf berühren, nicht mit eigener Hand essen, damit er sich nicht die Kraft wegnehme. Die Überbleibsel seines Essens darf kein anderer genießen, und diese Vorsicht beim Essen wird überall, wo Tabu herrscht, so genau überwacht, wie wenn die strengste moderne Hygiene gälte. Den Würdenträgern selbst mag diese Heiligkeit allerdings oftmals lästig sein; sie haben es aber verstanden, das System zu ihrem Vorteil zu verwenden dadurch, daß sie nicht nur ihren eigenen Besitz unnahbar machen, sondern sich auch des Eigentums anderer bemächtigen, indem sie geruhen, ihre heilige Hand darauf zu legen. Über das weite polynesische Gebiet von Hawaii bis Neu-Seeland ist dieses aristokratische System des Tabu die Grundlage der Gesellschaft geworden, der Träger aller religiösen, moralischen und sozialen Institutionen.

Tabu der Geistlichen und Häuptlinge.

Tabu der unteren Klassen.

Nicht weniger fühlbar aber macht sich der Tabu auch bei all den Stämmen, wo er nicht bloß als Machtmittel einer entarteten Oberklasse, sondern in unbefangener Weise als scheinbar naturnotwendige Ordnung des gesamten Gesellschaftslebens besteht. Die stetige Furcht vor bösen Einwirkungen wirft nämlich überall die Laien, die keine eigene Zaubermacht beschützt, in ein System von Tabusitten hinein. Es ist allerdings nicht wie bei jenen polynesischen Geistlichen und Häuptlingen lebenslänglicher, sondern vorübergehender Tabu. Dieser tritt aber unaufhörlich ein: während der Jagd, des Krieges, der Trauer, d. h. nach jeder Berührung des Toten, gleichviel, ob es sich um die Erschlagung eines Feindes oder Tieres oder nur um die Bestattung einer Leiche handelt: in allen kritischen Situationen ist der Mensch tabu — d. h. empfänglich —, wobei besonders die Frauen aus diesem Zustand selten herauskommen. Bei den Persern des Mittelalters herrschte dieselbe Sitte, die wir heute unter den Vedahs in Travancor beobachten, daß die menstruierende Frau in einer besonderen Hütte oder einem Käfig isoliert wird und nicht von Menschenhand ihre Speise empfangen darf. Die schwangere Frau ist nicht nur in vielen Gegenden, wie in Neu-Seeland und Neu-Kaledonien und sonst an zahllosen Orten, unrein und den Angriffen der bösen Geister in so hohem Grade ausgesetzt, daß sie sich mit Messer oder Zaubersprüchen rüsten muß, wenn sie ausgeht;

nein, sie ist, wie z. B. in Costa Rica, für ihre Umgebung geradezu gefährlich; ja, noch in einigen Ländern Europas gilt, daß sie den bösen Blick hat, daß sie dem Brennen des Feuers schadet und ähnliches. Ebenso ist die Wöchnerin sehr exponiert, und vor allem muß das Neugeborene gegen böse Geister bewahrt werden, was wahrscheinlicherweise den Grund zu der über die ganze Erde verbreiteten sonderbaren Sitte der „Couvade", des Männerkindbettes geführt hat, wo statt der Frau der Mann die Wochen hindurch im Bett liegen bleibt.

Die Fremden.

Ängstlich ist man überall dem Neuen und dem Unbekannten gegenüber: nie weiß man, was darin steckt. Unbekanntes Essen ist bei den Zulus wie bei den Indianern Guianas tabu; neue Waffen und Geräte müssen erst geweiht werden. Vor allem ist der fremde Mensch tabu, und die weitläufigen Zeremonieen der Höflichkeit gegen ihn bezwecken eine Paralysierung der möglichen oder etwaigen Gefährlichkeit des Fremden. Nur mit Mühe bringt man es so weit, daß man mit ihm zusammen oder auch nur in seiner Anwesenheit ißt; noch im nordischen Bauernhof fängt man ungern mit dem Backen oder dem Bierbrauen an, während Fremde da sind.

Hochzeitssitten.

Auch die beiden Geschlechter sind einander eine Gefahr, was den primitiven Hochzeitsriten ihren sonderbaren Charakter verleiht. Daß Bräutigam und Braut einander vor der Hochzeit mit religiöser Scheu vermeiden, läßt sich ohne Tabu nicht erklären; die Verschleierung der Braut geschieht, um den üblen Einfluß der beiderseitigen bösen Blicke abzuwehren. In den Hochzeitsriten werden allerlei Lustrationen betrieben: das Paar wird gewaschen, geräuchert, bei den Malayen sogar mit Reispasta eingerieben, um üble Einflüsse zu beseitigen. Auch nach der Hochzeit verbirgt und versteckt sich das neuverbundene Paar nach vielverbreiteter Sitte noch eine Weile vor einander, und noch in der historischen Zeit herrschte bei den Griechen (in Argos und auf Kos) die Sitte, daß die Braut im Brautgemach einen Bart trug, und daß der Bräutigam in Frauenkleidern seine Braut empfing — beides Bräuche, die lediglich aus dem Prinzip des „geschlechtlichen Tabu" und dem Bestreben, die beiderseitige Gefährlichkeit zu vermeiden oder sich derselben anzupassen, zu erklären sind.

Der Tabu kann als eine Art Interdikt für längere oder kürzere Zeit auf ganze Familien oder Stämme gelegt werden, wenn besondere Trauer, Krankheit oder Unglück sie betroffen hat, oder wenn sie den Zorn der Geister oder der Mächtigen erweckt haben. Dann darf kein Singen oder Tanzen stattfinden, kein Licht darf angezündet, kein Essen gekocht werden; keiner darf baden, kein neues Boot ins Wasser gelassen werden, — alles ist gefährlich. Einen Tabu zu brechen, wagt man selten: der Geist würde sich rächen, und wo, wie in Hawaii, eine besondere Tabupolizei besteht, würde sie dem Geiste zu helfen wissen.

Totemismus.

Aus dem Tabu wächst also eine soziale Moral empor. Den wichtigsten Beitrag zur Ordnung der Gesellschaft hat aber die primitive

Religion nicht durch den Tabu, sondern durch den sog. Totemismus geliefert. Leider herrscht über den Begriff des Totemismus nicht die gleiche Einigkeit unter den Forschern wie über den des Tabu; man hat — wie beim Fetischismus und Seelenkult — gleich im Anfang zu viel aus der Sache gemacht, und man wollte mit McLennan, Wilken, Jevons und Frazer, die zuerst das Phänomen beleuchteten, eine besondere Stufe der primitiven Religion, ja sogar einen Anfang der Religion darin entdecken. Neuere und genauere Untersuchungen, wie vor allem die von Boas in Kanada und Spencer und Gillen unter den Eingeborenen des Australlandes, haben zu bedeutenden Modifikationen geführt. Das Totem ist mit Frazers Worten „eine Klasse von materiellen Objekten, die der Wilde mit abergläubischer Ehrfurcht betrachtet, indem er meint, daß ein besonderes Verhältnis zwischen ihm und jedem zu derselben Klasse Zählenden besteht. Dieses Verhältnis hat auch seine soziale Seite, indem alle diejenigen (der Clan, der Bund), die dasselbe Totem haben, sich gegenseitig verbunden und verpflichtet fühlen. Das Totem ist das Zeichen und das Symbol des Clans; die Mitglieder eines solchen Clans sind Blutsverwandte". Soviel ist klar und unbestritten. Fraglich bleiben aber die früher für sicher gehaltenen Sätze: die Clanbrüder leiten ihre Herkunft von dem Totem (das in den häufigsten Fällen ein Tier ist) ab; das Totemtier darf man nicht töten, nicht essen (außer als Sakrament), nicht bei Namen nennen; innerhalb desselben Totems darf man nicht heiraten.

Jetzige Betrachtung des Totemismus.

Für alle diese Sätze meinte Frazer noch ausreichende Belege zu besitzen. In Britisch Columbia hat aber Boas nichts von dem Glauben an Abstammung von einem Totemtier gefunden, vielmehr die Sitte, daß jeder sich ein Totem als Schutzzeichen erwählt, oder — wo man es von den Vätern hat — jedenfalls nur die Vorstellung damit verbindet, daß die Väter das Totem vom Himmel, vom Meere, von fernen Ländern hergeholt haben. In Australien ist, nach Spencers und Gillens Beobachtungen, das Totem vielfach dadurch entstanden, daß die Vorväter als gewaltige Jäger sich nach dem erschlagenen Tiere oder den Tieren, mit denen sie im Walde eng verkehrten, genannt haben. Auch nimmt man heute in ernsthaften Forscherkreisen vielfach an, daß Spitznamen der Feinde oder der Nachbarn zur Benennung und dadurch auch zur genealogischen Bestimmung eines Stammes beigetragen haben. Jedenfalls wird mit diesen Erklärungen die religiöse Seite des Totemismus, die früher zu der wichtigsten gemacht wurde, etwas verdächtig.

Tierkult.

Daß eine Verehrung von Tieren bei den Wilden besteht, ist damit nicht ausgeschlossen; eine solche ist vielmehr reichlich bezeugt. Aber sie läßt sich oft animistisch erklären durch die Furcht vor der „Tierseele" eines Menschen, wie überhaupt die Grenze zwischen Tier und Mensch bei den Primitiven schwankend ist: die Vorstellungen von „Wer"-Tieren, von tierischen Metempsychosen und allerlei Verkehr und Gespräch zwischen Mensch und Tier, die noch in der Märchenwelt weiterleben, sind dem

primitiven Boden natürlich entwachsen und spuken noch in der Phantasie der Wilden überall herum. Neuerdings hat Preuss auf die Kausalverbindung aufmerksam gemacht, die der Volksglaube (wie die alten Religionen) zwischen Naturbegebenheiten und dem Auftreten gewisser Tiere (z. B. Schwalbe—Sommer) statuiert, und darin eine Quelle des Tierkultus finden wollen.

Reine und unreine Tiere.

Eine dauernde Nachwirkung hat der Totemismus in den Speiseverboten erfahren, die nicht nur bei den semitischen Völkern, sondern überall im Heidentum nachzuweisen sind. „Heilig" und „unrein" decken sich hier wie sonst; den Syrern war das Schwein heilig, den Juden war es unrein; den Parsis wie den Hindus ist es verboten, Kuhfleisch zu essen, weil die Kuh ihnen beiden heilig ist. Die vielen sinnwidrigen Maßregeln dieser Art erhalten erst einen Sinn, wenn man sie — wie Robertson Smith es für die Semiten getan hat — aus totemistischen Bräuchen herleitet.

Soziale Bedeutung des Totemismus.

Mit dem primitiven Leben ist der Totemismus unzertrennlich verwachsen, weil er für die Gliederung der Gesellschaft von Wichtigkeit ist. Und eben diese Gliederung ist im eigensten Interesse der Primitiven gelegen. Das soziale Ideal dieser frühen Entwicklungsstufe des Menschengeschlechts ist nicht — wie jetzt bei uns — die Handhabung gemeinsamer und gleicher Menschenrechte, sondern vielmehr die sorgfältige Gruppierung der Individuen je nach ihrer verschiedenen Zusammengehörigkeit. Diese Differenzierung der Gesellschaft scheint ebenso notwendig gewesen zu sein wie das Umgekehrte heutzutage. Sie trennen sich nach Familie (mütterlicher- oder väterlicherseits), nach Stamm und Clan, nach Alter und Geschlecht, und innerhalb dieser Gruppierungen noch nach totemistischen Verzweigungen, die es — wie Spencer und Gillen nachgewiesen haben — bei australischen Völkern zu einer Art systematischer Wissenschaft machen, wer zu heiraten und wer zu meiden ist.

Die Religion in der Gesellschaft.

Ein religiöses Gepräge erhalten diese gesellschaftlichen Institutionen, über die der zu früh verstorbene H. Schurtz in seinem letzten Buche „Altersklassen und Männerbünde" eine lehrreiche Übersicht gibt, teils durch die Weihen, die jedes neue Stadium einleitet und besiegelt (Kinderweihe, Jugendweihe, Hochzeit usf.), teils durch die kultischen Pflichten, die jedem Alter oder Verband obliegen. So war das Klubhaus der jugendlichen Krieger häufig der Ort des Ahnenkults, wo Schädel und Knochen der Vorfahren als Reliquien aufbewahrt waren. Aus diesen primitiven Gildehäusern haben sich Tempel entwickelt, wie sich feierliche Mysterien aus den heimlichen Zusammenkünften der männlichen oder weiblichen Verbände gebildet haben.

Das Recht.

Wo die soziale Einteilung der Gesellschaft nur durch die Religion verbürgt wird, ruhen dagegen die Rechtsverhältnisse völlig auf religiösem Boden. Das Gottesurteil ist das Fundament des primitiven Rechts: die Geister mögen entscheiden, ob der Zauber vom Guten oder vom Bösen herstammt, ob die Ehefrau schuldig, wer der Dieb ist usw., und sie

tun durch die Wirkungen von Gift oder Schlangenbiß, Glüheisen oder Wasserproben ihr Erkenntnis kund. Wer sich durch Eid von dem Gottesurteil befreien will, fällt unmittelbar der Strafe der angerufenen Geister anheim. Das Rechtswesen der klassischen Völker wie der Juden hat manche Parallele zu diesem Verfahren aufzuweisen (so z. B. die Maßregel 4. Mose 5, 14 ff., die sich genau bei den Ba-Rongas wiederfindet).

Die Moral.

Eine eigentliche autonome Moral, d. h. eine von religiösen Bräuchen und rechtlichen Verpflichtungen unabhängige Sitte, kennt die primitive Kultur nicht. Pflicht ist, den Gewohnheiten der Gesellschaft zu folgen, Sünde ist, von diesen abzuweichen. Der Wille der Geister oder Götter ist mit dem tatsächlichen oder angeblichen Heil der Gesellschaft identisch. Das Tabusystem ist der Typus der primitiven Moral und durchdringt sie mit seinem negativen Geist. Immer Verbote statt Gebote; „nicht berühren, nicht genießen“ ist der stetige Refrain. Ein positives Prinzip der Moral zu schaffen, war erst den prophetischen Religionen und den Philosophen der alten Kulturen vorbehalten. Sie haben dadurch der Primitivität ein Ende gemacht und die moralischen Ideen vorbereitet, auf deren Höhe wir uns jetzt befinden, die aber dem primitiven Menschen völlig unbekannt sind: die geistige Freiheit des Einzelnen innerhalb der Brüderschaft aller Menschen.

Höhere Ideen der Primitiven.

IV. Welt, Mensch und Gott. Wie weit sich die Primitiven den tragenden Ideen der höheren Religionen, vornehmlich den Begriffen von einem weltbeherrschenden Gotte und einem ethisch bemessenen Schicksal nach dem Tode nähern, ist immer noch die Frage. Was zunächst den Weltbeherrscher betrifft, so ist dessen Begriff ja von dem Weltbegriff stark abhängig, und dieser variiert mit der Naturumgebung und der Kulturstufe. Wenn man bei den Polynesiern ebenso wie bei den sibirischen Jakuten eine dem babylonischen Weltbild entsprechende Vorstellung von neun oder sieben Himmeln trifft, so kann man vermuten, daß die fernen Insulaner so gut wie die zentralasiatischen Stämme etwas von der chaldäischen Weisheit gehört haben mögen. Wo überhaupt primitive Völker dem auswärtigen Verkehr ausgesetzt sind, da darf man nicht ohne weiteres davon ausgehen, daß sie sich ihre Vorstellungen von der Welt auf eigene Faust gebildet haben. Das echte primitive Weltbild besteht durchschnittlich aus der Lokalität des betreffenden Stammes und seiner nächsten Nachbarn, einem Himmelsgewölbe mit Sonne, Mond und Sternen — von denen kaum die Planeten unterschieden werden —, und Gewässern oder Gebirgen, die die Grenzen der Welt bilden und hinter denen ein Fabelland der Götter oder der Toten liegt.

Das Weltbild.

Schöpfungssagen.

Von der Schöpfung dieser Welt ist viel die Rede. Kosmogonische Spekulationen tauchen offenbar sehr früh im menschlichen Geiste auf; auch hier muß man jedoch immer auf seiner Hut sein, daß man nicht das von den Kulturvölkern Entlehnte für das Ursprüngliche nimmt. Daß die Polynesier

besonders entwickelte Schöpfungsmythen besitzen — Bastian hat ja dort ein ganzes kosmogonisches Gedicht voller unverständlicher Spekulationen gefunden — läßt sich gewiß nicht ohne Hinblick auf ihren asiatischen Verkehr erklären. Selbst wo es heißt, die Welt sei aus einer durchgeteilten Kokosnuß gemacht, erhebt sich der Verdacht, daß wir einer Lokalisierung der Sage vom Weltei gegenüberstehen. Der eigentliche primitive Schöpfungsmythus ist gewöhnlich eine ganz unbeholfene Geschichte: wie ein Gott die Welt aus dem Meere oder aus der Unterwelt hinauf gefischt, aus Lehm geknetet oder aus einer Schildkröte geformt habe, ohne daß man von Weltperioden oder Weltkreisen etwas weiß. Freilich finden sich hier und da rohe Vorstellungen von einer allmählichen Entstehung oder Einteilung der Erde. Als Typus mag die Erzählung der Maoris dienen, in der Andrew Lang den Mythus von Kronos wiedererkennen will: Der jüngste Sohn des Götterpaares verwundet den Vater, um der Umarmung der Eltern ein Ende zu machen. Erst dann konnte sich der Himmel von der Erde trennen; die Bäume schossen empor, um die Himmelsdecke hinaufzuheben, damit den Menschen Licht und Luft werde.

Flutsagen.

In der frühesten Geschichte der Welt fehlt die Flutsage selten. Sie scheint überall entstanden zu sein, wo die Naturverhältnisse dazu Anlaß gaben, und ist deshalb in den Flußgegenden Asiens und Amerikas, wie auf den Inseln Ozeaniens häufig, in Afrika dagegen spärlich vertreten. Die babylonische Flutsage, die sich zunächst unmittelbar, später durch das Christentum, weit über die Erde hin verbreitet hat, spielt an den entferntesten Orten in diese Traditionen hinein, und wenn die nordamerikanischen Chirokesen erzählen, ein Hund habe seinen Herrn vor der Flut gewarnt und ihm geraten, sich mit seiner Familie und seinem Hab und Gut in ein Boot zu retten, oder wenn es bei den Montagnaisindianern heißt, daß der aus der Flut gerettete Mensch zunächst den Biber, dann den Fischotter, die Moschusratte und schließlich die Ente habe tauchen lassen, um den Grund aufzusuchen, so ist immer schwer zu entscheiden, ob hier ein Nachhall der Noahsage erklingt, oder ob wir bloß die überall sich wiederfindende Vorstellung von einem einzigen Menschen oder Menschenpaare, das in einem Baum, auf einem Bergesgipfel oder in einem Boot dem Unglück entgangen sei, vor uns haben. Wo von einer wirklichen Sintflut, d. h. von einem zeitweiligen Untergang der Welt, nicht nur von einer lokalen Überschwemmung oder einer vereinzelten Bestrafung einer Sünde durchs Versenken des Hauses, der Stadt o. ä. die Rede ist, verbindet sich die Vorstellung häufig mit der von der Naturschöpfung der Welt aus dem Wasser. Aus einigen Sandkörnern oder etwas Schlamm der untergegangenen Erde werden neue Inseln oder neues Land erschaffen: die alte Kosmogonie taucht in der neuen Sage wieder auf.

Erschaffung des Menschen.

Auch die Entstehung neuer Menschen kommt in diesem Zusammenhang regelmäßig vor. Die Erschaffung des Menschen ist ein Lieb-

lingsmotiv der primitiven Phantasie, das auch da vorkommt, wo von keiner Weltschöpfung gesprochen wird. Die Menschen sind aus Bäumen, Tieren, Steinen entstanden, — so geht überall die Sage, die man heutzutage die totemistische nennt, die sich aber auch da findet, wo kein Totemismus vorliegt. Die babylonische Legende, die sich in Griechenland wie bei den Juden wiederfindet: vom Menschen, der aus Lehm geformt wurde, gehört vornehmlich der Kultur; — die Steine dagegen, die Deukalion hinter sich warf; die Zähne des Drachen, die Kadmos säte; die Bäume, die bei den Persern zu Menschen wurden; die Kuh der Edda, die die Menschen aus den Steinen hervorleckt: sie alle sind primitive Gebilde. Wie die mütterliche Erde die Menschen unmittelbar gebiert (um sie wieder zu verschlingen), wissen viele amerikanische Stämme: sie haben es aber vielleicht von den altamerikanischen Kulturvölkern, die den Mythus erzählten.

Vorgeschichte der Menschheit.

Einen kultivierten Eindruck machen auch Legenden wie jene brasilianische, derzufolge die Menschen von einem glücklichen Geschlecht in einem unterirdischen Elysium herstammen sollen, von dem einige sich aus Neugier auf die jammervolle Erde hin verlaufen haben. Die den totemistischen Bräuchen entsprechenden Vorstellungen, die z. B. die Navahos in Neu-Mexiko zu einer Art Entwicklungslehre ausgebaut haben, infolge deren die jetzigen Bewohner des Landes sich durch eine bzw. insekten-, vogel- und säugetierartige Vorzeit zu Menschen heraufgekämpft haben, wird mitunter (so bei den Indianern am Thompson River) mit den Horoslegenden vermischt. In den Traditionen dieser Stämme spielen kulturbringende, aber grausame und abenteuerliche Heroen eine große Rolle. Ihre Tätigkeit besteht meistens aus einer Transformation der physischen Welt, bei der sich auch die halbtierischen Urbewohner in Menschen und Tiere geschieden haben. Von heroischen Urvätern, die in anderen amerikanischen Sagen vom Monde oder von der Sonne hergekommen sein sollen, lernen die Primitiven bald zu erzählen; ihnen verdanken sie Erfindungen, Sitten und gesellschaftliche Ordnungen, und man erwartet ihr Wiederkommen aus dem fernen Reiche, wo sie mit den Toten weilen.

Das Totenreich.

Hinter den Gewässern oder sonst auf Erden irgendwo, nicht zunächst etwa in einer Unterwelt, liegt dies wunderbare Reich der Toten, wo die Glücklichen, die dorthin gelangen, das irdische Leben in üppiger Fülle und sorgloser Ruhe fortsetzen. Das primitive Totenreich ist dem griechischen Elysium ähnlicher als dem babylonischen Hades. Typisch in dieser Beziehung sind die Vorstellungen der Algonquin-Indianer, die Laetitia Conard genau untersucht hat. Das jenseitige Leben ist diesen Leuten eine einfache Fortsetzung des jetzigen, und zwar wird es unter den gleichen Bedingungen und im selben Zustande wie auf Erden weitergeführt. Ein seliges (d. h. üppiges) Leben erreichen nur die Vornehmen. Von einer Vergeltung oder Bestrafung des Bösen verlautet bei ihnen nichts, nur von einer Fortsetzung der irdischen Kämpfe. So mag sich

der Beleidigte im Jenseits rächen. Dem Tod sieht der Algonquin mit kaltem Blick entgegen, und das Land der Toten erregt sein Interesse nicht deshalb, weil er es selbst dereinst bewohnen wird, sondern weil es mit Geistern und Gespenstern in sein lebendiges Leben hineinragt.

Vergeltung?

Charakteristisch für die primitive Stufe ist, daß, wo ein verschiedenes Los den Verstorbenen zuteil wird, das Jenseitige nicht nach Verdienst oder ethischem Wert, sondern nach ihrem sozialen Stand und Beruf auf Erden, ihrem Schicksal, der Art ihres Todes, ihrer Bestattung u. ä. bemessen wird. Daß Häuptlinge und Priester das Monopol der Unsterblichkeit besitzen, ist die gewöhnliche Auffassung. Die Griechen der mykenischen Zeit dachten hierüber nicht anders, als die Algonquins es tun. Diese vornehmen Personen besitzen eine kräftigere Natur als andere Sterbliche, und die Nachlebenden brauchen ihren Schutz. Auch sind es nur die Verheirateten, und zwar die verheirateten Männer, die weiterleben können. Von einem jenseitigen Leben der Frauen ist so gut wie nie die Rede. Nicht aber nur der geringe oder unglückliche Stand, auch ein schmählicher Tod schließt von dem Totenreiche aus. Bei den birmanischen Karenen werden z. B. die auf der Jagd Getöteten und die durch Unglücksfall oder vor Hunger Gestorbenen zum ständigen Umherirren auf Erden verdammt. Ein ehrenvoller Tod dagegen führt überall seinen Mann sicher in das Totenreich hinein. Wer in der Schlacht oder auch nur durch Waffen den Tod erleidet — das ist die Meinung aller kriegerischen Wilden, der Polynesier auf Horne Island nicht weniger als der Spartaner und Vikinger —, dem ist das glückliche Los beschieden. Nach der Lebensart dieser Menschen darf man das wohl eine moralische Wertschätzung nennen. Die Moral ist aber nicht ganz nach unserem Geschmack. Die brasilianischen Tupinambas z. B. denken, daß, wer auf Erden tugendhaft gelebt, d. h. sich immer tüchtig gerächt und möglichst viel seiner Feinde gefressen hat, herrliche Gärten hinter den Gebirgen bewohnen wird, wo er mit seinen Vorvätern tanzt, während die Feigen vom Teufel Aygnan ewig gepeinigt werden. Wie die Tapferkeit, so kann auch eine feierliche Bestattung dem Tode die nötige Herrlichkeit verleihen. Bei den Aschanti kommt es lediglich auf das Vollbringen dieser Riten an; sich den Anschein eines großen Herrn zu geben, mag vor der Pforte des Totenreiches genügen.

Die Verdammten.

Diejenigen, die nicht in das Totenreich kommen können, mögen auf Erden gespensterhaft umherirren oder sie gehen gänzlich zugrunde. Allmählich entsteht indessen der Gedanke von einem Hades oder gar einer Hölle, zu der die Nichtseligen verdammt werden. Die amerikanischen Naturvölker hegen davon sehr deutliche Vorstellungen. Bei ihnen wie bei vielen anderen findet sich die Idee, die bei den Persern klassisch wurde, von einer verhängnisvollen Brücke oder einem gefahrvollen Pfad, den nur die zur Seligkeit Erkorenen zu Ende schreiten können. Sogar von einem jüngsten Gericht kann hier und da gesprochen werden. Ver-

dienst und Schuld wird indessen nicht nach unserem Maßstab für das Ethische gemessen: Mord, Lüge, Diebstahl, Unzucht werden nicht als Sünden gerechnet; die Verletzung eines Tabugesetzes oder irgend einer sakralen Vorschrift, die Unterlassung einer rituellen Leistung dagegen gilt ihnen als ethisches Vergehen. Wo nach wirklich ethischen Gesichtspunkten geurteilt wird, wo Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Güte für Tugenden gehalten werden, da ist die Grenze des Primitiven tatsächlich bereits überschritten, und bei den Naturvölkern kommt das nur vor, wo höhere Religionen mitgeredet haben.

Glaube an Gott?

Die letzte schwierige Frage: Findet sich bei den primitiven Völkern etwas, das Glaube an Gott heißen könnte, wirft uns in einen neuerdings entstandenen Streit hinein. Die Überzeugung des Evolutionismus, daß eine Idee von einem höchsten Wesen als Ursache, Lenker und Richter der Welt auf so niedriger Stufe an sich undenkbar sei, ist dabei von Männern aus dessen eigenen Kreisen gestört worden. Z. B. Max Müllers geistreicher Gegner Andrew Lang, der in heftiger Polemik gegen dessen verschleierten Urmonotheismus den Standpunkt verteidigt hatte, daß die niederen Kultusformen die älteren seien, weil sie dem unbeholfenen Bewußtsein der wilden Völker entsprächen, hat später, von den zahlreichen Berichten über höhere Gottesvorstellungen der Primitiven überwältigt, sich verleiten lassen, neben dem niederen Anfang der Religion, ja schon vor diesem, auch einen höheren anzunehmen. Der Gott Bäjämi oder Darumulun, den die Südaustralier in ihren Mysterien als Vater und Schöpfer anriefen, während sie ihm keine Opfer (wie den übrigen Geistern) darbringen, noch irgend ein Bild von ihm machen, ist als Beispiel dieses frühesten Theismus sowohl von Lang als auch von dem Australienforscher Howitt besonders hervorgehoben worden: „ein übermenschliches Wesen, das immerdar besteht, ein schaffender Geist, ein Wächter für gewisse moralische Regeln“, wie Lang ihn beschreibt. Und sogar so niedrig gestellte Menschen wie die Buschmänner rufen eine Gottheit an: „O Cagn! o Cagn! sind wir nicht deine Kinder? Siehst du nicht, daß wir verhungern? Gib uns Brot!“ So meint Lang selbst bei den niedrigsten Wilden, die keine regelrechten Häuptlinge haben und noch keine Geister anbeten, eine Stufe aufstellen zu können, auf der eine höhere Gottheit besteht, die ohne Opfer angebetet wird und eine gewisse Moral fordert. Bei barbarischen Stämmen, die unter monarchischer oder aristokratischer Ordnung leben und Geistern Opfer bringen, ja polytheistische Götter anbeten, existiere die Vorstellung von dieser schöpferischen Gottheit noch als von einem bald tätigen, bald untätig dahinlebenden Wesen. Allmählich wie die Barbarei der Zivilisation weiche, trete diese ursprüngliche Gottheit in den Hintergrund: — nur die Israeliten haben sie wiederbelebt und etwas aus ihr gemacht.

Andrew Langs Theorie.

Kritik von Andrew Lang.

Diese unerwartete Theorie Langs ist mit gebührendem Mißtrauen aufgenommen worden. Man hält mit Tylor diese guten und geistigen,

schöpferischen Götter der Unzivilisierten für Lehngötter, oder man will höchstens, wie Brabrook, zugeben, daß „vage und flüchtige Vorstellungen von etwas Höherem geherrscht haben mögen, deren moralischer Wert indessen nicht größer als der eines jeden anderen Glaubens gewesen"; oder man redet, wie Hartland, von einem „Theoplasma", einem unbestimmten Supranaturalen, das bald unter der Gestalt von Geistern, bald unter der von Göttern hervortritt.

Über die wirklichen Anfänge der Religion entscheiden diese Verhältnisse indessen nichts, auch wenn die Deutung Langs und Howitts sich als richtig ergäbe. Es wäre dadurch nur erwiesen, daß auch bei sonst niedrig stehenden Stämmen sich eine Kultur, die zur Bildung einer Gottesidee befähigt, finden kann, ohne daß wir imstande wären, den Entwicklungsgang der Kultur zu verfolgen. Und die Hauptfrage ist ja übrigens nicht, ob primitive Menschen sich das Höchste als eine oder mehrere Gottheiten vorstellen, sondern welche geistigen Werte dieses Höchste repräsentiert. Selbstverständlich aber können sie ihrem Gotte keine höheren moralischen Ideen zulegen als diejenigen, die sie selbst besitzen und die sie zu schätzen verstehen.

Literatur.

Zur Frage im allgemeinen:

O. PFLEIDERER, Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte, I—II (1869); später als Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage erschienen (1883—84). — A. RÉVILLE, Prolegomènes de l'histoire des religions (1881). — C. P. TIELE, Elements of the Science of Religion (1897—99). — E. CAIRD, The evolution of Religion (1893). — F. B. JEVONS, An Introduction to the History of Religion (1902). — E. TROELTSCH, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902). — Die führenden Zeitschriften dieses Gebietes sind: Revue de l'histoire des religions éd. p. Réville (Paris) und Archiv für Religionswissenschaft hg. von A. Dieterich (Leipzig). Alljährliche Bibliographie im letzteren und im Theolog. Jahresbericht, hg. von Gust. Krüger, Abt. Religionsgeschichte.

Zu den Anfängen der Religion:

DAVID HUME, Natural history of religion (1755). — Derselbe, Dialogues concerning natural religion (1779), deutsch von FRIEDRICH PAULSEN (Berlin, 1876). — J. G. HERDER, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, 4 Bde. (1784—91). — G. F. CREUZER, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 4 Bde. (1810—12). — HEGEL, Philosophie der Religion (1832). — A. COMTE, Cours de philosophie positive (1839), Bd. IV. — JAC. GRIMM, Deutsche Mythologie (1835; 4. Aufl. 1875—78). — Kinder- und Hausmärchen, 3 Bde. (1812—22). Einleitung. — A. KUHN, Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks (1859). — W. SCHWARTZ, Der heutige Volksglaube und das alte Heidentum (1850; 2. Aufl. 1862). — Derselbe, Der Ursprung der Mythologie dargelegt an griechischer und deutscher Sage (1860). — F. MAX MÜLLER, Introduction to the science of religion (1870). — Derselbe, Lectures on the origin and development of religion etc. (1878). — Derselbe, Natural Religion (1889). — Derselbe, Physical Religion (1891). — Derselbe, Anthropological Religion (1892). — Derselbe, Theosophy or Psychological Religion (1893). — Dagegen A. LANG, Modern Mythology (1897). — W. MANNHARDT, Wald- und Feldkulte, 3 Bde. (1875—77). — TH. WAITZ, Anthropologie der Naturvölker, 1. Bd. (1859). — H. SPENCER, Principles of Sociology, I (1877); IV (1885). — JOHN LUBBOCK (jetzt Lord Avebury), Prehistoric times (1865, 6. Ausg. 1900). Deutsch als „Vorgeschichte der Zivilisation" (1876). — Derselbe, The origin of civilisation and the Primitive condition of Man (1870, 6. Ausg. 1903). — J. F. MAC LENNAN, Studies in Ancient History (1876, neue Ausg. 1886). — E. B. TYLOR, Anthropology (1881). — J. LIPPERT, Kulturgeschichte der Menschheit (1886—89). — A. H. KEANE, Ethnology (1896). — F. RATZEL, Völkerkunde, 2. Ausg., 2. Bde. (1894—1895). — H. USENER, Götternamen (1897). — Über die Schriften von TYLOR, BASTIAN und die ethnographischen Einzeldarstellungen vgl. unten.

Zu der Religion der primitiven Völker:

Allgemeines über die Religion der Primitiven: L. MARILLIERS Artikel „Religion" in La grande Encyclopédie (Paris) t. 28 gibt die wichtigste Literatur samt einer schönen Übersicht über primitive Religion. Neuere Literatur und Probleme in den Rezensionen und den „Presidential adresses" der Zeitschrift „Folk-Lore". Von allgemeinen Darstel-

lungen seien genannt: WAITZ-GERLANDS Anthropologie der Naturvölker, Bd. 1—6 in 2. Aufl. (1876). — E. B. TYLOR, Anfänge der Kultur, 2 Bde. (1873; das englische Original: Primitive Culture [1870], immer neue Ausg.). — A. BASTIAN, Der Mensch in der Geschichte, Bd. 1—3 (1860). — Derselbe, Grundzüge der Ethnologie (1884). — KEANE, Man, part and present (1899). — H. SCHURTZ, Urgeschichte der Kultur (1900). — Derselbe, Altersklassen und Männerbünde (1902). — J. G. FRAZER, The golden Bough (2dn ed. T. 1—3 [1900]). — Derselbe, Art. „Totemism" in Encycl. Britt., auch separat (1887). — ANDREW LANG, Custom and myth (2. Ausg. 1885). — Derselbe, Myth, ritual and religion (2. Ausg. 1899). — Derselbe, The making of Religion (1898). — Zur Weltanschauung der Primitiven: A. VIERKANDT, Natur- und Kulturvölker (1896). — L. FROBENIUS, Weltanschauung der Naturvölker (1898). — R. DE LA GRASSERIE, La psychologie des Religions (1899). — W. CRAWLEY, The mystic Rose (1901). — R. ANDREE, Die Flutsage (1891). — L. MARILLIER, La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés (1894). — Übersicht über sämtliche primitive Religionen geben A. RÉVILLE, Les religions des peuples non civilisés, t. 1—2 (1883). — D. BRINTON, Religions of primitive peoples (1897). — G. ROSKOFF, Das Religionswesen der rohesten Naturvölker (1880).

Besondere Teilgebiete werden in den nachstehenden Werken behandelt:

Afrika: W. SCHNEIDER, Die Religion der afrikanischen Naturvölker (1891). — F. SCHULZE, Der Fetischismus (1871). — G. FRITSCH, Die Eingeborenen Südafrikas (1872). — Besonders zuverlässig sind MARY KINGSLEY, West-African Studies (1899). — A. B. ELLIS, The Ewe speaking people (1890). — Derselbe, The Yoruba speaking people (1894). — JUNOD, Les Ba-Rongas (1898). — STEINMETZ, Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien (1903).

Australien: B. SPENCER and GILLEN, The native Tribes of Central Australia (1899). — Derselbe, The northern tribes of Central Australia (1904). — H. LING ROTH, The aborigines of Tasmania (1899). — CODRINGTON, The Melanesians (1891). — GREY, Polynesian Mythology (1855). — GILL, Myths and Songs from the South Pacific (1876). — Derselbe, Savage Life in Polynesia (1880). — A. KRÄMER, Die Samoa-Insel, 2 Bde. (1902—1903). — G. TURNER, Samoa (1884). — A. H. HOWITT, The native tribes of S. E. Australia (1904).

Asien: G. A. WILKEN, Het Animisme bij den volken van den indischen Archipel (1884—85). — W. SKEAT, Malay Magic (1900). — H. LING ROTH, The Natives of Sarawak on british north Borneo, T. 1—2 (1896 f.). — SHWAY YOE, The Burman, his life and notions (1896). — W. CROOKE, An introduction to the Popular Religion and Folklore of northern India (2 ed. 1896). — J. BACHELOR, The Ainu and their Folklore, T. 1—2 (1901). — W. RADLOFF, Aus Sibirien, 2 Bde., 2. Aufl. (1893). — W. SIEROSZEWSKI, Du chamanisme d'après les croyances des Yacoutes (Revue des l'Histoire de Réligions, t. 46).

Amerika: D. BRINTON, The myths of the new world (3 ed. 1896). — Derselbe, Heroe Myths (1882). — H. BANCROFT, The native races of the Pacific States of North Am., 5 Bde. (1875 f.) — F. BOAS, Reports on the N. W. Tribes of Canada (Rep. of Brit. Assoc. XI (1896). — W. MATTHEW, Navaho Legends (1900). — ALICE FLETCHER, Indian Story and Song from North America (1900). — L. CONARD, Les idées des Algonquins (Revue de l'Histoire des Religions, 1900). — V. D. STEINEN, Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens (1887—88). — TH. KOCH, Zum Animismus der südamerikanischen Indianer (Internat. Arch. f. Ethnogr. Suppl. z. B. 13, 1900).

DIE ÄGYPTISCHE RELIGION.

Von

Adolf Erman.

Einleitung. Unsere Kenntnis der ägyptischen Religion beruht fast ausschließlich auf den einheimischen Quellen; was die griechische Literatur dazu bringt, ist im Verhältnisse wenig und darf überdies nur mit großer Vorsicht benutzt werden. Aber auch die ägyptischen Quellen, die unzähligen Inschriften der Gräber und Tempel und die vielen Papyrus magischen und religiösen Inhalts, sind bei ihrer Einseitigkeit nicht leicht zu verwerten. Wir haben in unübersehbarer Menge Texte, die sich auf das Fortleben der Toten beziehen, und solche, die das Ritual und den Kultus betreffen, aber es fehlt uns ganz das, was doch die Hauptsache wäre zum richtigen Verständnis der ägyptischen Religion: wir haben keine Erzählungen der Göttersagen und keine Darstellungen der Götterlehre. Überall wird auf diese Dinge angespielt, aber immer setzt man sie als bekannt voraus und teilt sie nicht mit; selbst die Sage von Osiris können wir nur mit Hilfe von Plutarchs gefärbter Erzählung herstellen. Dazu kommt als ein weiterer Übelstand, daß die einzelnen religiösen Texte sich nur schwer datieren lassen. Nebeneinander stehen in den Gräbern und Tempeln die Erzeugnisse verschiedener Jahrtausende, neues und altes, echtes und nachgebildetes, und so können wir oft genug nicht sagen, welcher Zeit eine einzelne Vorstellung angehört. Viele der Texte sind ferner nur in ganz verderbter Gestalt überliefert, und endlich reichen unsere Sprachkenntnisse noch nicht zum vollen Verständnisse dieser alten Literatur aus. So kommt es, daß unser Wissen von der ägyptischen Religion zurzeit noch ein lückenhaftes und unsicheres ist.

Gestalt der Götter und der Welt.

I. Älteste Gestalt der ägyptischen Religion. Wo immer wir imstande sind, einen Blick auf die älteste Gestalt der ägyptischen Religion zu werfen, da treffen wir auch auf Züge, die ihre Herkunft aus dem Niltale und von einem Volke von Bauern anzeigen. Von seinen Göttern dachte dieses alte Volk, daß sie sich den Menschen in Gestalt von Stieren, Widdern, Krokodilen oder Ibissen zeigten. Der

Himmel war ihm der Bauch einer Kuh, die auf der Erde stand, oder er war der Leib einer Frau, die sich über die Erde beugte. Die Sonne und die Gestirne zogen in Schiffen ihren Weg über den Himmel, denn eine andere Art zu reisen vermochte sich der Anwohner des Niles nicht zu denken. Und wie der klare Himmel Ägyptens und seine Sonne das Erhabenste sind, was der Mensch dort schaut, so waren auch Sonne und Himmel der höchste Gott und die höchste Göttin der Urzeit. Die Himmelsgöttin war die Mutter, die die Sonne täglich neu gebiert; die Sonne aber dachte man sich unter allerlei naiven Bildern: als einen Falken, der mit glühenden Augen über den Himmel fliegt, oder als einen großen Mistkäfer, der seine Kugel aus Unrat hinter sich her wälzt. Oder man ließ sie auch als den König der Welt ihr Reich im Schiffe durchfahren; abends fuhr sie dann im Westen in das finstere Land der Toten ein, das sie am Morgen wieder verließ. Der Mond spielte daneben eine geringere Rolle, er war der Vertreter und Gehilfe des Sonnengottes; ihn dachte man sich gern als einen Ibis, der am Himmel fliegt. Neben diesen Göttern, deren ursprüngliche Rolle noch deutlich ist, treffen wir dann so manche andere, deren Wesen uns dunkel bleibt. So den Ptah von Memphis und den Chnum von Elephantine, die als Schöpfer und Bildner der Dinge gelten, den Sobk und den Schu, die vielleicht die Götter des Wassers und der Luft sind, den Month von Theben, den Sopd u. a. m. Auch diese Götter denkt man sich gern unter dem Bilde eines Tieres; so ist der Sobk ein Krokodil und der Chnum ein Widder, und wo man sie menschlich darstellt, gibt man ihnen wenigstens den Kopf ihres Tieres.

Spaltung der Götter.

Unendlich lange Zeit muß seit diesen Anfängen der ägyptischen Religion verflossen sein, und in dieser Zeit hat sich der Prozeß abgespielt, der keinem einfacheren Glauben erspart bleibt. Der Sonnengott, den man an dem einen Orte verehrte, erschien seinen Verehrern allmählich als ein anderer, als der der anderen Städte, rief man ihn doch unter einem anderen Beinamen an und stellte ihn in einem anderen Bilde dar. Wohl blieb den Kundigen bewußt, daß dieser Unterschied nur ein scheinbarer war, aber für das Volk trennten sich die alten Götter und Göttinnen im Laufe der Jahrhunderte in einzelne Gestalten. So ward Re, der Sonnengott, zum Atum, Chepre, Har-achte u. a. m.; die Himmelsgöttin Nut ward zur Hathor, Bast, Sechmet oder Neith. Der Mondgott hieß im größten Teile des Landes Thoth und war als Ibis oder Affe gedacht; aber in Theben hieß er Chons und hatte menschliche Gestalt. Ebenso differenzierten sich die anderen Götter, die man neben den großen Himmlischen verehrte; der alte schakalsgestaltige Totengott teilte sich in den Anubis und in den Wepwawet, und der Gott Min zu Koptos ward wenige Meilen von dieser seiner Heimat als der Gott Amon von Theben verehrt. Und da nun auch Poesie und Sage beschäftigt waren, die Gestalten der Götter auszubilden und mit ihrem Gespinst zu umranken, so verwandelte sich die schlichte Religion der Urzeit früh in eine höchst verworrene.

Die Osirissage. Eine der Göttersagen hat dann vollends den gesamten Glauben des Volkes umgestaltet, die Sage von dem guten Gotte Osiris. An was sie ursprünglich anknüpfte, können wir nicht mehr erkennen, da alle Götter, die in sie hineingemischt sind, menschliche Gestalt angenommen haben. Wie die Sage uns vorliegt, erzählt sie, daß Osiris einst glücklich über die Menschen regierte, bis er von seinem Bruder Set ermordet wurde; seine Gattin Isis aber zog ihr Kindchen, den Horus, in der Verborgenheit auf, und als Horus herangewachsen war, rächte er seinen Vater und besiegte den Set. Und die Götter hielten Gericht ab und fanden, daß alle Anklagen, die Set gegen Osiris und Horus erhoben hatte, falsch waren. Sie gaben dem Horus den Thron seines Vaters und machten den Osiris, der zu neuem Leben erwachte, zum Könige der Toten. — Diese Sage hat in früher Zeit Ägypten erobert und hat die ganze ägyptische Religion und den ganzen Kultus der Tempel in ihren Bannkreis gezogen, so sehr, daß wir uns nur noch mit Mühe klarmachen können, wie der ägyptische Glaube einmal ausgesehen hat, ehe er mit der Osirissage durchtränkt wurde. Aber noch wichtiger wurde diese Osirissage für die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Hatte man bis dahin als Bestes für den Toten erhofft, daß seine Seele am Tage das Grab verlassen werde, um die Sonne zu schauen, und hatte man daneben angenommen, daß Könige und andere bevorzugte Sterbliche zum Himmel aufsteigen dürften, um dort als Sterne mit den Göttern zu leben, so kam jetzt durch das Vorbild des Osiris eine neue Vorstellung unter das Volk. Osiris wurde das Vorbild aller Toten; wenn er auferstanden war und wenn er im Totenreiche ein zweites Leben führte, so durfte man hoffen, daß auch dem menschlichen Toten ein gleiches Schicksal beschieden sein werde. Freilich mußte man auch Vorsorge treffen, daß sein Leib erhalten bleibe; man mußte ihn durch ein festes Grab schützen und soweit als möglich vor der Verwesung bewahren. Und weiter: da Osiris obgesiegt hatte, weil er gerecht und ohne Sünde befunden worden war, so mußten nun auch die Menschen sündlos sein, wenn anders sie nach dem Tode in seinem Reiche Aufnahme finden wollten.

Kultus und Königtum. So wie hier geschildert, tritt uns die ägyptische Religion auf ihren ältesten Denkmälern um 3000 v. Chr. entgegen. Schon damals hatte sie einen wohlorganisierten Kultus mit Tempeln und genau bestimmtem Ritual und überdies hatte sie schon einen bedenklich offiziellen Charakter angenommen. Im Tempel tat man, als gäbe es auf Erden nur eines, für das die Götter sorgten, ihren „Sohn" den König, und als sei dieser auch allein würdig, ihnen zu dienen. Der Priester, der das Götterbild täglich durch Opfer speiste und kleidete, tat dies nur als Vertreter des Königs.

Amon. II. Weitere Entwicklung in der historischen Zeit. Drei Jahrtausende weiteren Lebens sind der ägyptischen Religion dann noch beschieden gewesen, eine lange Zeit, in der ihre Entwicklung (soweit wir darüber noch urteilen können) auch durch die politische Gestaltung

des Landes bestimmt worden ist. Das Herrscherhaus, das gerade am Ruder war, gab den Göttern seiner eigenen Heimat den Vorzug und führte ihren Kultus auch in anderen Städten Ägyptens ein; dann geschah es wohl, daß die loyalen Priester sich daran erinnerten, daß ihr eigner Gott doch eigentlich einst derselbe gewesen war, wie der vom Könige bevorzugte, und Gottheiten, die lange in der Anschauung des Volkes getrennt gewesen waren, flossen so wieder zu einer zusammen. Weitaus das merkwürdigste Beispiel dieses Vorganges bietet uns die erste Hälfte des neuen Reiches (1600—1400 v. Chr.). Damals waren die Fürsten der kleinen Stadt Theben Könige von Ägypten geworden, und ihr Heimatsgott Amon ward damit der offizielle Hauptgott des Staates. Man zog ihn mit dem Sonnengotte Re und mit dem Gotte Min zusammen, und unter dem Namen „Amon-Re, der Götterkönig“ war er von nun an für Jahrhunderte der Herrscher des ägyptischen Pantheons. Und da das Reich, dessen Gott er war, damals auf dem Gipfel seiner Macht stand, so legten die Pharaonen dem Amon Schätze zu Füßen und bauten ihm Tempel, wie sie noch kein anderer Gott besessen hatte.

Umwälzung Amenophis' IV.

Wie übertrieben und einseitig diese Pflege des Amonskultus gewesen sein muß, sehen wir noch aus der merkwürdigen Reaktion, die sich dagegen in Ägypten selbst erhoben hat. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts nämlich hat König Amenophis IV. versucht, den alten Sonnengott, der von Amon-Re in den Hintergrund gedrängt war, wieder zum obersten Gotte des Reiches zu machen. Und da sein großes Reich auch Neger, Nubier, Phönizier und Syrer umschloß, so hatte er von diesem Sonnengotte alles abgestreift, was an das alte Ägyptertum erinnerte, und hatte einen Gott daraus gemacht, der, wie es in einem Liede heißt, die Völker zwar durch Sprache und Farbe unterscheidet, aber für alle in gleicher Weise zu sorgen weiß. Fanatisch wird sich die Priesterschaft des Amon der Einführung dieses neuen Kultus widersetzt haben und nicht minder fanatisch hat der König ihren Widerstand gebrochen. Er hat versucht, den Amon aus dem Gedächtnis der Menschen zu tilgen, und wo immer in einem Tempel oder in einem Grabe der Name dieses Gottes vorkam, da hat er ihn ausmeißeln lassen. Er hat weiter die Residenz seiner Väter verlassen und hat sich und seinem Sonnengotte eine neue Stadt erbaut. Er hat endlich sogar seinen eigenen Namen Amenophis abgelegt, da dieser mit dem Namen des Amon gebildet war. Und doch hat dies alles ihm nicht mehr verschafft als einen augenblicklichen Triumph, und als der König starb, haben seine Nachfolger es bald für gut befunden, ihren Frieden mit der Priesterschaft zu machen und den Dienst des Amon noch herrlicher zu gestalten als vordem. Gleichsam zur Sühne haben sie ihm jene Riesentempel in Theben errichtet, die noch heute unsere Bewunderung erregen. Die alte Religion hatte gesiegt, und niemals wieder hat man gewaltsam an ihrer Herrschaft gerüttelt.

Anfänge einer inneren Umgestaltung.

Zwar regte sich auch nach diesem Siege noch manches in ihr, was

ein neues Leben hätte erwecken können. Das niedere Volk, dem die großen Götter zu hoch und zu vornehm geworden waren, schuf sich in allerlei Dämonen und heiligen Tieren neue Helfer für seine tägliche Not. Und die Gebildeten grübelten über die Natur der Götter nach und fanden mehr und mehr, daß sie im Grunde alle eines wären, mochte man sie Amon oder Osiris oder Ptah oder Min oder Sobk nennen, es war eine Gottheit und die einzelnen Götter waren nur deren Gestalten. Und weiter treten uns in diesen Jahrhunderten Gebete und Lieder entgegen, die in früher nicht gekannter Weise das persönliche Verhältnis des Gottes zu dem einzelnen Menschen betonen: der Gott hilft uns in der Not, wenn wir zu ihm beten und geduldig auf seine Hilfe harren, er straft uns, wenn wir als törichte Menschen uns gegen ihn vergehen. Aus solchen Ansätzen hätte sich wohl eine neue höhere Religion im Laufe der Zeit entwickeln können, aber es ist nicht dazu gekommen, denn politische Schicksale, über die wir nichts Näheres wissen, haben um die Wende des ersten Jahrtausends v. Chr. dem Volke seine Kraft genommen. Es entschwindet für lange fast ganz unseren Blicken, und erst im 7. Jahrhundert zeigt es sich uns wieder als ein altes, abgelebtes Volk, das neuer Gedanken nicht mehr fähig ist.

III. Der Totenglaube. Ehe wir aber diese letzte Phase der ägyptischen Religion betrachten, müssen wir erst noch einen Blick auf den Totenglauben der Ägypter werfen, der in ihrem Leben eine so überaus große Rolle gespielt hat.

Grundvorstellungen des Totenglaubens.

Den Eingang in das Reich der Toten dachte man sich von jeher im Westen. Dort ging die Sonne unter, um in der Nacht die Unterwelt zu durchwandern; dann verließen die Toten, bei denen sie vorbeikam, ihre Särge und freuten sich für einen Augenblick des Lichtes. Auch wünschte man der Seele des Toten, die gewöhnlich bei seiner Leiche saß, daß sie am Tage aus dem Grabe herausgehen möge, um als Vogel oder in einer anderen Gestalt sich des Sonnenlichtes zu erfreuen. Und ihren Günstlingen verliehen die Götter noch eine andere, bessere Existenz, eine Apotheose, bei der sie am Himmel zu Sternen verklärt wurden, um dort in den Feldern der Seligen mit den Göttern zu leben. Für alle Toten aber war es nötig, daß auch ihre Hinterbliebenen reichlich für sie sorgten, mit Speise und Trank, mit Hausrat und Kleidern und tausend Dingen, die man ihnen ins Grab legte oder die man ihnen am Festtage darbrachte.

Einwirkung des Osirisglaubens.

Als dann, wie wir gesehen haben, die Osirissage auch den Totenglauben beeinflußte, als man für den Verstorbenen ein wirkliches neues Leben erhoffte, da trat zu all diesen naiven Vorstellungen noch eine neue, höhere hinzu. Fortan konnte der Verstorbene nur dann noch auf ein glückliches Los rechnen, wenn er dem sündlosen Totenherrscher Osiris auch selbst seine Sündlosigkeit beweisen konnte; wer dies nicht vermochte,

wer beim Gerichte im Palaste des Osiris nicht bestand, der hatte auch an dem Leben der Seligen in seinem Reiche keinen Teil.

Zauberei.

Mit allem diesem mischte sich dann noch ein Element, das je länger je mehr das ägyptische Totenwesen in seinen Bann zog, die Zauberei. Wie man es im Leben verstand, sich gegen Gefahren, wilde Tiere und Spukgeister durch Zaubersprüche und Amulette zu schützen, so wollte man dieser Hilfe auch im Tode nicht entraten. Man benutzte Sprüche und Amulette gegen alles, was den Toten bedrohen konnte, und war unerschöpflich in immer neuen Erfindungen. Zuletzt — etwa im Anfang des zweiten Jahrtausends v. Chr. — erfand man sogar Kunstgriffe, um den Totenherrscher Osiris zu betrügen; käferförmige Steine, die sich bei dem Totengericht statt des Herzens prüfen ließen, und Figuren, die für den Toten eintraten, wenn er im Gefilde der Seligen zur Ackerarbeit aufgerufen wurde. Jede Epoche hat hier Neues hinzugebracht, wie denn auch sonst sich die Zauberei immer breiter gemacht hat, je älter das ägyptische Volk wurde.

Theokratie in Theben.

IV. Das letzte Jahrtausend der ägyptischen Religion. Aus den Jahrhunderten, die auf das neue Reich folgten, ist uns nur weniges über die Entwicklung der Religion bekannt, das Merkwürdigste aus Theben, dem alten Sitze des Amon. Hier hat sich etwa im 11. Jahrhundert v. Chr. ein geistliches Fürstentum herausgebildet, das von dem Gotte selbst regiert wird. Seinen Willen verkündet er für jeden einzelnen Fall durch Orakel. Auch Nubien, das in dieser Zeit von Ägypten unabhängig ward, bildete eine solche Theokratie, und hier unter den Negern erhielt sich dies Reich des Amon sogar bis in die römische Zeit hinein. In Theben selbst ging es im 7. Jahrhundert zugrunde, als Psammetich I. Ägypten unter seinem Zepter einte. Die Epoche, die mit seiner Regierung für Ägypten begann, war eine äußerlich glänzende, aber diesem äußeren Glanze gesellte sich kein neues geistiges Leben hinzu. Das Volk war erschöpft und mußte sich begnügen, bei längst vergangenen Jahrtausenden die Formen für seine neue Größe zu erborgen. In seltsamer Altertümelei griff man in allem und jedem auf die Zeit des dritten Jahrtausends zurück, und auch in der Religion suchte man wieder eine erträumte fromme Urzeit neu zu beleben. Immer mehr ward die Religion der hauptsächlichste Inhalt des Lebens. Die Ägypter dieser Spätzeit sind jene frömmsten aller Menschen, die Herodot bewunderte, die ängstlich sich durch Speiseverbot und Reinheitsvorschriften von allen Fremden schieden. Und es ist charakteristisch, daß gerade diejenigen Seiten des ägyptischen Glaubens, die die seltsamsten sind, jetzt am meisten hervortreten. Jetzt ist die große Zeit für die heiligen Tiere gekommen; der Apisstier von Memphis, der Mnevisstier von Heliopolis, der Widder von Mendes gelten als Inkorporationen der Götter und genießen die höchsten Ehren. Und immer mehr bildet sich der Glaube aus, daß nicht nur jene einzelnen Exemplare in den Tempeln,

Tendenzen der späteren Zeit.

sondern auch alle deren Brüder und Schwestern — Katzen und Kühe, Giftschlangen und Fische — heilig seien.

Dieser Stimmung des greisen Volkes Rechnung zu tragen, war für die Könige eine Notwendigkeit, und daher haben denn die Herrscher von Sais, die Perserkönige und ihre Gegner und schließlich die griechischen Könige und römischen Kaiser für den Kultus der ägyptischen Götter unendlich viel getan, fast mehr als einst die alten Pharaonen. So spielt sich denn das letzte Jahrtausend der ägyptischen Religion im höchsten Glanze ab und die alten Götter wohnen in den neuen Prachtbauten, die ihnen die Könige errichten, so sicher, als könnte ihre alte Herrlichkeit nie ein Ende haben. Und in der Tat, innerhalb der Tempel gewahrt man auch nur geringe Veränderungen des alten Glaubens, fast nur die eine, daß Osiris und Isis immer mehr das Übergewicht über die anderen Götter erhalten. Aber wo wir den Glauben des eigentlichen Volkes zu sehen vermögen, da gewahren wir doch, wie allmählich Neues und Fremdes leise eindringt. Der erste fremde Gott, der volles Bürgerrecht in Ägypten erhält, ist der Serapis von Sinope, dessen Verehrung man im 3. Jahrhundert v. Chr. dadurch einführt, daß man ihn dem verstorbenen Apisstiere, dem „Osiris Apis“ gleichsetzt; er tritt für das Volk allmählich ganz an die Stelle des Osiris. Auf der anderen Seite verehren auch die in Ägypten ansässigen Griechen die Isis, ihren Gatten und ihr Kind. Die erste setzen sie der Aphrodite gleich, während Osiris ihnen als Dionysos gilt; der kleine Horusknabe aber wird als Harpokrates bei beiden Völkern eine populäre Figur. Sehr viel zur Entstehung dieser Mischreligion hat die griechische Kunst beigetragen, schuf sie doch für diese Götter neue Gestalten, die als Götterbildchen in allen Häusern Aufnahme fanden. Es ist sehr schwer, hier dem Einzelnen nachzugehen, aber das sehen wir doch, daß von Jahrhundert zu Jahrhundert das griechische Element in der Religion weiter vordrang, und daß es im 3. Jahrhundert n. Chr. im Glauben des Volkes fast überwog. Gleichzeitig aber wirkte auch die jüdische und christliche Propaganda in Ägypten, und so kam es dahin, daß man zwar in den Tempeln den Kultus in alter Form noch weiter führte, als gäbe es weder Griechen noch Christen, daß aber die Gemeinde der alten Götter immer mehr zusammenschmolz. Ganz verschwunden ist sie freilich erst im 5. Jahrhundert.

Eindringen griechischer Elemente.

V. Einfluß der ägyptischen Religion auf die Nachbarländer.

Von vornherein darf man annehmen, daß die ägyptische Religion, deren äußere Erscheinung so großartig und glänzend gewesen ist, auch die Nachbarvölker niederer Kultur beeinflußt hat, aber es ist nicht leicht, diesem Einfluß im einzelnen nachzugehen. Eine vollständige Übertragung derselben auf ein ganzes Volk kennen wir nur in zwei Fällen: Nubien, das seit dem neuen Reiche eine Provinz Ägyptens war, hat auch seine Religion angenommen und ist ihr eine zweite Heimat geworden, und ebenso haben auch die Bewohner der Oasen im Westen Ägyptens sich

Nubien und Libyen.

dem ägyptischen Glauben angeschlossen. Aber diese beiden Fälle sind für die allgemeine Entwicklung der Menschheit ohne großen Belang, und von dem Einflusse, den die ägyptische Religion zweifellos auch auf wichtigerem Boden, im Osten und Norden Ägyptens, ausgeübt hat, können wir nur hier und da etwas erblicken. So hat man zu Byblos in Phönizien die dortige Stadtgöttin frühzeitig der ägyptischen Hathor gleichgesetzt, und ihre Verehrung hat sich dort bis in späte Zeit erhalten.

Phönizien und Palästina.

In die Hinterländer der phönizischen Küste ist der ägyptische Glaube im neuen Reiche gedrungen, und noch im 12. Jahrhundert v. Chr. haben seine Götter Stätten der Verehrung in Palästina besessen. Und wenn nun auch die Katastrophe, die die ägyptische Herrschaft in Palästina vernichtete, bei dessen späteren hebräischen Bewohnern jede Erinnerung an diese Zeit ausgelöscht hat, so wird man dennoch sich fragen müssen, ob nicht doch Spuren von ihr auch im Glauben und in den Anschauungen der Hebräer zurückgeblieben seien. Aber Sicheres hier zu ermitteln, ist bisher nicht möglich gewesen.

Mittelmeerländer.

Was sich sonst im weiteren Bereiche des Mittelmeeres an alten Spuren des ägyptischen Glaubens findet, betrifft fast durchweg das Totenwesen. Die Gräber, Särge, Grabsteine und Beigaben hat man vielfach früh nach ägyptischem Muster gestaltet, ohne daß sich freilich dabei ersehen ließe, ob man nun mit diesen Formen auch die Anschauungen übernommen hatte, auf denen sie beruhten.

Der Isisglaube in Europa.

Eine erfolgreiche Propaganda auf europäischem Boden tritt uns erst in hellenistischer Zeit entgegen; Handel und Schiffahrt schleppen den ägyptischen Glauben in die großen Hafenstädte des Mittelmeeres ein, und zwar als eine Geheimlehre, die die Schicksale des Osiris und der Isis den Gläubigen überliefert und die diese Götter als die Wohltäter aller Menschen feiert. Und diese Lehre von Osiris und Isis hat dann in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung das römische Reich von einem Ende bis zum andern überzogen, so sehr, daß man die ägyptischen Götter schließlich überhaupt nicht mehr als fremde empfand. Noch im 4. Jahrhundert n. Chr., bei den letzten Versuchen, das Heidentum zu retten, ist man auch für sie eingetreten.

Aus einer Geheimlehre war dieser europäische Isisglaube herangewachsen, und das Geheimnisvolle, auf noch Höheres Hindeutende bildete den Reiz, den er auf seine Anhänger ausübte. So haben denn auch alle Mystiker und vor allem die Neuplatoniker ihr Wohlgefallen an diesem Glauben gehabt, und ein Nimbus geheimnisvollen Tiefsinns umspielt seit dieser Zeit die ägyptische Religion. Sie hat ihn tragen müssen bis zur Zeit des Großkophta und der Zauberflöte, und erst unsere Zeit beginnt den alten Glauben der Ägypter wieder in seiner wahren Gestalt zu sehen.

Literatur.

Bemerkungen über die Religion enthält fast jedes Buch der ägyptologischen Literatur, und auch an zusammenfassenden Darstellungen ist kein Mangel. Doch sind diese zum großen Teil verfehlt, da sie die ägyptische Religion trotz ihres langen Lebens als ein Ganzes behandeln oder gar ein bestimmtes religiöses oder philosophisches System darin nachweisen wollen. Auch ist ein sicherer Ausgangspunkt für unsere Forschung erst gewonnen worden, seitdem uns in den sogenannten „Pyramidentexten" wenigstens ein Teil der alten religiösen Schriften in unverfälschter Gestalt bekannt geworden ist, denn von der ungeheuren Menge dieser Texte, die uns nur aus späterer Zeit erhalten ist, ist das meiste verderbt und bis zur Sinnlosigkeit entstellt. Übrigens läßt auch jetzt unser Verständnis der alten religiösen Literatur noch sehr viel zu wünschen übrig.

Hervorgehoben seien aus der vorhandenen Literatur:

G. Maspero, Études de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes, 3 Bde. (Paris, 1893—98) — eine Sammlung von Aufsätzen, die zwar manches Gewagte enthalten, die aber der Forschung vielfach neue Wege gewiesen haben.

H. O. Langes trefflicher Beitrag zu Chantepié de la Saussayes „Lehrbuch der Religionsgeschichte".

A. Wiedemann, Die Religion der alten Ägypter (Münster, 1890).

E. A. W. Budge, Gods of the Egyptians, 2 Bde. (London, 1902).

Unsere Darstellung schließt sich an an das Buch des Verfassers, Die ägyptische Religion (in den „Handbüchern der Königl. Museen", Berlin, 1905), das das oben Gegebene weiter ausführt und auch die Belege für das Einzelne angibt.

DIE BABYLONISCH-ASSYRISCHE RELIGION.

VON

CARL BEZOLD.

Einleitung. Eine sich zu einer wirklichen Einheit erhebende Gesamtdarstellung der religiösen Ideen aller Semiten mit Ausschluß der israelitischen Religion einer- und des Islams mit seinen Vorstufen andererseits — wie sie für diese Stelle ursprünglich geplant war — ist gegenwärtig noch unmöglich. Aber selbst auch nur der Versuch einer geschichtlichen Darstellung der Religionen der außerisraelitischen Semiten Westasiens im Altertum muß zurzeit noch an der relativen Dürftigkeit des vorhandenen Materials scheitern. Dazu legt der bisherige Gang der Entzifferung der minäo-sabäischen Inschriften gegen eine voreilige systematische Verwertung der aus ihnen zu gewinnenden religionsgeschichtlichen Nachrichten ein entschiedenes Veto ein. Unsere Kenntnis von der Götterwelt der Ammoniter und Edomiter beschränkt sich auf eine Reihe zum Teil schwerverständlicher Namen, deren Ursprünglichkeit in vielen Fällen dem Zweifel unterliegt. Originelle Kultformen dieser Völkerstämme sind bisher nicht überliefert, während für die Moabiter die Mesainschrift im Verein mit den biblischen Nachrichten wenigstens im allgemeinen eine der altisraelitischen homogene religiöse Denkweise bezeugt. Aber auch die Grundlage der kanaanäischen Religion, die im phönikischen Pantheon ihren Ausdruck findet, ist noch keineswegs klar ersichtlich. Die bei Eusebius erhaltene Götterlehre des Philon von Byblos spiegelt im günstigsten Falle die weitentwickelten Formen des dortigen Lokalkults wider, dem parallele Kulte in Tyrus, Sidon und anderen Städten zur Seite gestanden haben werden. Dagegen sind in den einheimischen Inschriften außer der Erwähnung von Opfern und Weihgeschenken fast nur die Namen der von den Phönikern verehrten Götter und Göttinnen erhalten, die gelegentlich auch in babylonischen Inschriften als Fremdgottheiten genannt werden. Im allgemeinen darf daraus auf die verhältnismäßig späte Entwicklungsform einer Naturreligion geschlossen werden, die in der Folge durch äußere, möglicherweise baby-

lonische Einflüsse zu einer Astralreligion mit nationalem Charakter ausgestaltet ward. Dagegen entbehrten die Aramäerstämme, die niemals eine politische Gemeinschaft gebildet haben, sicher schon deshalb ein eigentliches Pantheon. Lokalkulte sind uns zwar für diese Stämme durch die aramäischen Inschriften sowohl wie auch durch die Nachrichten syrischer Schriftsteller in bunter Fülle bezeugt, und Lukians wertvolle Schrift περὶ τῆς Συρίης θεοῦ gibt das getreue Bild eines solchen Kults wieder, wenn dieser dort auch im Rahmen hellenistischer Kunst erscheint. Aber schon die politischen Wechselfälle, die die Hauptstädte betrafen, machen es wahrscheinlich, daß deren Religion von den ältesten Zeiten an durch fremde Kulte stark und nachhaltig beeinflußt wurde. Sollte sich die Entzifferung der hittitischen Inschriften geradlinig fortbewegen und endgültig bestätigt werden, so dürfte gerade durch diese Texte ein besonders bedeutungsvoller Maßstab für die richtige Beurteilung der Entwicklung der aramäischen Religionsformen gegeben sein. Schon in der Amarnazeit (ca. 1500 v. Chr.) sind Syrien und Mesopotamien nachweisbar von fremden, nichtsemitischen Volksstämmen durchsetzt, die nachmals sowohl mit Ägypten wie mit Babylonien in Berührung gekommen sind.

Diese wenigen Angaben werden es begreiflich erscheinen lassen, daß zurzeit von einer Geschichtschreibung der außerisraelitischen westsemitischen Religionen, so wertvoll an sich auch das zu Gebote stehende Material ist, nicht die Rede sein kann. Nur von Fund zu Fund fortgesetzte Einzeluntersuchungen fallen in den Bereich lösbarer Aufgaben. Damit verschiebt sich aber auch unausgesetzt das Bild der gemeinsemitischen religiösen Vorstellungen wie der begrenzten erschließbaren Summe religiöser Motive, die die Semiten auf langer Wanderung aus ihren Ursitzen mit sich führten.

Die vorliegende Darstellung beschränkt sich deshalb auf die Entwicklungsgeschichte der religiösen Vorstellungen und Gebräuche im babylonischen und assyrischen Reich.

Zum Aufbau einer quellenmäßigen Beschreibung der babylonisch-assyrischen Religion haben die Ausgrabungen der westasiatischen Altertümer und die Entzifferung der Keilinschriften den Grund gelegt. Nur die Bibel und einige Angaben der klassischen Schriftsteller vermittelten bis dahin vereinzelte Nachrichten über die Namen, das Wesen und die Macht babylonischer Gottheiten. Diese erscheinen dort als unebenbürtige Widersacher Jahves oder als die Schutzherren barbarischer Fürsten. Ihre Kulte galten in Israel als greulich und verabscheuungswürdig, ihre Priester als verdammenswert. Diesen spärlichen, wohl auch unwissentlich entstellten Überlieferungen gegenüber haben die letzten fünfzig Jahre durch die Expeditionen nach Babylonien und Assyrien reiches authentisches religionsgeschichtliches Material zutage gebracht. Schon die heute bekannten Teile der babylonisch-assyrischen Literatur enthalten

zahlreiche Tempel- und Weihinschriften, Gebete als Rahmen der historischen Aufzeichnungen oder in eigenen Sammlungen, Bußpsalmen und Litaneien, Ritualtexte, Zauber- und Beschwörungsformeln, Verzeichnisse von Götter- und Tempelnamen, Legenden, Epen und Mythen. Hier fließen die Quellen einer dreitausendfünfhundertjährigen Entwicklung westasiatischen Glaubens und Gottesdienstes. Ein für das ganze Altertum hochbedeutendes Kulturvolk semitischer Zunge, die Babylonier-Assyrer sind in ihrer Geschichte zurückzuverfolgen von der persischen Eroberung (539 v. Chr.) bis ins vierte Jahrtausend. Aber nur ein Bruchteil dieser Kultur ist den Semiten zu verdanken. Die ältesten Keilschriftdenkmäler sind vielmehr in einem nichtsemitischen Idiom, der Sprache der Sumerer abgefaßt, und letztere sind nicht nur als die unmittelbaren Vorläufer der Babylonier-Assyrer anzusehen, sondern auch als die früheren Träger, ja vielleicht als die Schöpfer ihrer Kultur zu betrachten. Damit wird auch die babylonisch-assyrische Religion als Erbgut der Sumerer erwiesen.

Nicht allein die Ablösung nichtsemitischer religiöser Vorstellungen durch ein eingewandertes semitisches Volk türmt die Schwierigkeiten bei der Darstellung dieser Religion. Auch der ungeheure Zeitraum, dem die verschiedenartigen schriftlichen Mitteilungen jener Vorstellungen entstammen, ist zunächst fast unübersehbar. Die Bibliothek König Asurbanipals (668—626 v. Chr.) enthält freilich eine Fülle kostbarer mythologischer und religiöser Inschriften; aber gerade sie, die ausdrücklich als Abschriften „alter" Originale bezeichnet werden, können in den wenigsten Fällen datiert und auf ihre lokale Provenienz geprüft werden. Über alles erschwerend aber wirkt hier die Sprache und Schrift dieser Denkmäler. Die sumerischen Wortzeichen für Götter- und Dämonennamen wurden von den assyrischen Gelehrten unverändert beibehalten, so daß ihre Aussprache in vielen Fällen nicht mehr ersichtlich ist. Zudem hat für das unter den bis jetzt genauer bekannten Sprachen isoliert stehende Sumerische das sonst so manchmal bewährte Mittel der Sprachvergleichung durchaus versagt. Nur die Stabilität der religiösen Formen im allgemeinen kann auch hier zur Führung dienen.

I. Die Religion vor und zu Chammurabis Zeit (—ca. 2000 v. Chr.). Trotz ihres außerordentlich hohen Alters wird deshalb kein besonnener Forscher den aussichtslosen Versuch wagen, die westasiatische, bzw. sumerische Religion in ihrem Entstehen, ihrem Wachstum oder ihrer aufsteigenden Entwicklung belauschen zu wollen. Die Götternamen selbst der ältesten Schriftdenkmäler deuten auf fertige Gestalten: Bilder, die eine gläubige Volksseele in langen Jahrhunderten geschaffen hat. Was von diesen Gestalten in den Inschriften eines Gudea (ca. 4000) und seiner Nachfolger festgehalten ist, sind prägnante Züge mit hervorstechenden zeitlichen und örtlichen Besonderheiten. Die Schutzgottheit einer Kultgemeinschaft, eines Stadtgebietes — vielleicht als Flur- und Feldergottheit der letzte Ausläufer

Götternamen.

eines primitiven Animismus — genießt so lange den unbestrittenen Besitz lokaler Verehrung, bis politische Wendungen sie einer zweiten und dritten Schutzgottheit gegenüberstellen. Die wechselnden Geschicke der altbabylonischen Feudalherrscher bedingen in erster Linie die relative Bedeutung der einmal in Vergleich gezogenen Gottheiten. In den Dynastieen von Ur herrschte der Mondgott, zur Zeit der Fürsten von Nippur Bel, in der Dynastie von Larsa der Sonnengott. Als dann ganz Babylonien von Chammurabi (ca. 2200) unter einem Zepter vereinigt wurde, gewann die Lokalgottheit Babylons, Marduk, mehr und mehr an Bedeutung, wie später im assyrischen Reiche der Kult des Gottes Aschur in der gleichnamigen Landeshauptstadt und seit Sanheribs Zeit die Verehrung der Göttin Ischtar in seiner Residenz Ninive.

Die meisten der kurzen altbabylonischen und sumerischen Texte beschränken sich auf die Namen und wenige Attribute der Lokalgottheiten; sie versagen Einblicke in das eigentliche religiöse Leben. Desto bedeutungsvoller sind die Zylinderinschriften Gudeas mit förmlichen kultischen Vorschriften. Es ist kaum Zufall, daß auf diese Weise neben und lange vor den in Chammurabis Gesetzbuch gesammelten Rechtsnormen auch kirchlich festgesetzte Formen für den Gottesdienst bezeugt sind.

Astralcharakter der Religion.

Schon zu Chammurabis Zeit trägt die babylonisch-assyrische Religion den ausgeprägten Stempel einer Astralreligion. Entwicklungsformen des Animismus sind dagegen zurückgedrängt. Gewiß berichten auch noch späte Texte von dämonischen Tieren, Schlangen und Fabelwesen und den Bildern magischer Hunde, von Zauberkräutern, heiligem Öl und magischen Steinen. Aber diese scheinen mehr zu Gegenständen des Aberglaubens als des Glaubens geworden zu sein und spielen in den Ritualen eine Nebenrolle — vermutlich als Trümmer einer verfallenen Naturreligion, deren vielgestaltige Kultobjekte zumal in der nächsten irdischen Umgebung des Gläubigen lagen. Auf eine solche weisen wohl auch die mannigfaltigen Dämonen und niederen göttlichen Wesen zurück, deren die religiösen Texte Erwähnung tun. Dauernder erhielten sich in der mythologischen und religiösen Vorstellung die personifizierten Bilder der bedeutungsvolleren, großartigen Naturerscheinungen: in der Wassertiefe, auf Erden und am sonnbeglänzten, gewitterschweren oder sternbesäten Himmel; und die wirkenden Kräfte: Feuer und Wasser. Der älteste nachweisbare Mythus, ein Abschnitt der Sintflutsage, vor 2000, wird ebensowohl der Reflex eines Vorgangs am Himmel als auch eines solchen auf Erden sein. Dagegen steht fest, daß schon in der Zeit vor Chammurabi exquisit astrale Gottheiten verehrt wurden, hauptsächlich Sonnen- und Mondgottheiten. Es ist bezeichnend, aber für eine ackerbautreibende Bevölkerung kaum auffallend, daß sich in der Folge der Mondkult am stabilsten und eindeutigsten erhalten hat, während die Sonnengottheit, sumerisch Bar oder Utu, semitisch Schamasch, in verschiedene Götter differenziert wurde: Marduk, den Gott der Morgen- und zugleich der Frühlingssonne; Ninib, den Gott der

Ost-(oder Süd-?)Sonne; Nergal, den Gott der versengenden, verderbenbringenden Sonne, und Tamuz, den Gott der befruchtenden Frühlingssonne. Wie weit Ischtar als die Göttin des Planeten Venus zurückreicht, steht nicht fest. Sicher ward sie im dritten Jahrtausend zugleich als die „Göttin“ oder „Herrin“ schlechthin aufgefaßt. Auch die schwerverständlichen ältesten Namen des Mondgottes und des semitischen Bel deuten auf eine Bezeichnung „Weiser Herr“ und „Herr des (Luft-?)Raums“, und ein gleiches gilt vielleicht von dem späteren Beherrscher der Wassertiefe, Ea. So wurden vermutlich die Schutzpatrone alter Kultzentren von ihrer ursprünglichen Vorstellung allmählich gelöst und gleichsam allgemein als „Götter“, als „Herren“ gedacht, um alsbald an neue, „astrale“ Kulte gebunden zu werden. Dieses Lösen und Binden, das Entkleiden der Gestalten von ihren besonderen Eigenschaften und ein Bekleiden mit neuen Merkmalen und Besonderheiten hat sich im Laufe der Jahrhunderte bei mehreren Gottheiten oft genug wiederholt. Für die älteste Zeit ist diese Annahme rein konstruktiv. Aber schon ein Vergleich des Pantheons Gudeas mit dem Chammurabis und weiter mit dem des Assyrischen Reiches führt mit Notwendigkeit zu einer solchen Auffassung. Lokale Rücksichten mußten vor gewaltigen politischen Umwälzungen zurücktreten; Einzelkulte alter Götter verblaßten vor denen ihrer mächtigeren Nebenbuhler und verfielen, populäre Anschauungen rangen mit den tendenziösen Theorieen überlegender Priester.

War es in den ältesten historischen Zeiten wohl zunächst das Bestreben gewaltiger Gaufürsten, durch die Nennung möglichst vieler Gottheiten in ihren Inschriften ihre Suprematie über eine größtmögliche Anzahl von Kultzentren zu dokumentieren, so trat mit den ersten Anfängen einer gelehrten Schematisierung ein neuer Faktor in den Vorstellungskreis göttlichen Waltens. Komplementäre Verkörperungen von Naturkräften wurden zur Götterdyas. Dem anthropomorphen Gott wurde die Gemahlin, die Göttin beigesellt. Eine Form des Schöpfungsmythus hat die Vorstellung von Anschar, dem Gott des Oberen Alls, neben Kischar, der Göttin des Unteren Alls bewahrt. Aber schon früh entwickelte sich neben oder aus der Dyas die Trias, die nachmals in mehreren Gestaltungen wiederkehrt: Anu, der Himmelsgott, neben Bel, dem Erdgott, und Ea, dem Gott der Wassertiefe. So wurde auch die, vermutlich ursprüngliche, Dyas von Sin, dem astral bevorzugten Mondgott, und Schamasch, dem Sonnengott, durch Ramman bzw. Adad, den Wettergott, oder anderwärts durch die Göttin Ischtar zur Trias ergänzt. Von dieser Systematisierung der volkstümlichen Vorstellungen nimmt das eigentliche babylonische Pantheon seinen Ausgang, das allmählich unter Abstreifung verblassender Lokalkulte schulmäßig fixiert, im Assyrischen Reich immer schärfer begrenzt und im Neubabylonischen durch die Wiederbelebung alter Kulte nochmals vermehrt wird.

Dyas- und Triasbildungen.

Wie schon oben bemerkt, spielen bei der Verschiebung der Formen

Landesgottheiten.

und Attribute politische Ereignisse eine besonders wichtige Rolle. Nicht etwa eine „neue Religion“, wohl aber die allmähliche Präponderanz des Mardukkultes zur Zeit Chammurabis ließ den alten Stadtgott von Nippur, Bel, in die Gestalt Marduks, der Stadtgottheit von Babylon, eindringen und vereinigte zugleich den Kult des alten Stadtgottes von Eridu, Ea, mit dem des Nationalgottes, indem Marduk als Sohn Eas und seiner Gemahlin Damkina verehrt wurde. Und eine ähnliche Tendenz liegt zutage, wenn auch Nebo, die Stadtgottheit Borsippas, der Schwesterstadt von Babylon, als Sohn Marduks in den Kultbereich des letzteren gezogen wurde. Diese Vorgänge sind typisch für eine Anzahl minder klarer Verschiebungen göttlicher Gestalten und Attribute. Es ist danach fast selbstverständlich, daß im assyrischen Pantheon der Nationalgott Aschur bis zum Untergange des Reiches an Macht allen anderen Göttern weit überlegen ist und erst nach Ninives Fall wieder von Marduk abgelöst wird.

II. Die Religion des assyrischen Reiches (ca. 2000—606 v. Chr.). Asurbanipals Königsinschriften spiegeln die Auffassung dieses staatlich anerkannten und normierten Pantheons auf dem Höhepunkt der letzten assyrischen Machtentfaltung wider. Von ausländischen mit Namen angeführten Göttern ist in diesen Inschriften nur selten die Rede. Die Erwähnung elamitischer und kassitischer Gottheiten in babylonischen Texten dagegen wird schon durch das Eingreifen beider Völker in die Geschichte Babyloniens bedingt. Wenn der Kult solcher Gottheiten auch eine Zeitlang staatlich eingeführt gewesen sein sollte, so hat er doch nirgends tiefere Bedeutung erlangt. Deutlich erkennbar sind die „großen“ Götter, der assyrische Landesgott obenan, als Kriegsgötter. Aber nirgends werden die ausländischen Gottheiten der Verachtung preisgegeben. Weder in der babylonisch-assyrischen, noch in der bis jetzt bekannten sumerischen Literatur ist der Begriff des Heiden- oder Barbarentums nachweisbar. Von Trümmern „heidnischer“ Kultformen sind keine Spuren zu bemerken. In dieser Beziehung unterscheiden sich also die Babylonier-Assyrer von den in religiöser Hinsicht höher entwickelten Schichten in Israel.

Mit dem Inhalt des vielgestaltigen Pantheons der offiziellen Inschriften ist indessen die Menge der in Babylonien und Assyrien bekannten göttlichen Wesen lange nicht erschöpft. Schon die theophoren Eigennamen der bis ins dritte Jahrtausend zurückreichenden kommerziellen Texte vermitteln Benennungen von Gottheiten, die sonst nirgends erhalten sind, und ein gleiches gilt von den zahlreichen Götter- und Tempellisten. Unter den niederen Geisterwesen spielen die Götterboten, die Schutzgottheiten eines Individuums oder einer Hausgemeinschaft, die Totengeister und die guten, vermittelnden, fürbittenden sowie die bösen, anklagenden Dämonen eine besondere Rolle.

Reste der Volksreligion.

Die Betrachtung der letztgenannten Klassen überirdischer Wesen, des ausgesprochenen Polydämonismus, führt zurück in die Zeit des primitiven Animismus. Als die wertvollen Reste religiöser Vorstellung und Betätigung aus dieser ältesten Entwicklungsperiode sind wahrscheinlich die Grundgedanken zweier Gattungen der babylonischen Literatur anzusprechen, der Beschwörungen und der Omina. Die große Anzahl der Omentexte, die in Asurbanipals Bibliothek vorhanden sind, enthält die systematische Verarbeitung von Beobachtungsreihen, in denen auffällige, insbesondere beängstigende Vorkommnisse des täglichen Lebens dämonischem Walten zugeschrieben wurden. Bestimmte Erscheinungsformen und Bewegungen verschiedener Vierfüßler, der Vogelflug, Schlangenbiß und Skorpionenstich, Mißgeburten bei Menschen und Tieren, Krankheitsformen und Träume wurden als unmittelbare Wirkungen von Geisterwesen mit bestimmten, als regelmäßig angenommenen Folgeerscheinungen ursächlich verknüpft. Damit ergab sich die Grundlage für die Verbildlichung einer unbegrenzten Fülle religiöser Eindrücke. Die auffallende Gleichförmigkeit in der Beschreibung jener „Folgeerscheinungen" von als „Omina" geltenden Ereignissen einerseits mit entsprechenden Folgen astrologischer Beobachtungen andererseits — wenigstens in den aus dem siebenten vorchristlichen Jahrhundert erhaltenen Inschriften — zeigt, daß beide Textklassen unter ähnlichen Bedingungen entstanden sein müssen. Omendeutung und Astrologie unterscheiden sich nur hinsichtlich der Vorstellungsobjekte. An die Stelle der irdischen Umgebung traten die Himmelskörper, Regen und Wolken, Sturm und Gewitter. Die erwähnte Gleichförmigkeit in der Behandlung der eigentlichen Omina und der astrologischen Vorzeichen weist wahrscheinlich zurück auf die Entwicklungsstufe einer Naturreligion, auf der beiden Klassen nahezu gleiche Geltung zukam. Als dann später die gewaltigeren Himmelserscheinungen, Finsternisse und Unwetter in den Vordergrund der religiösen Anschauungen traten, blieb die Omendeutung als Beiwerk hinter der ausgestalteten Astralreligion zurück.

Beschwörungen.

Auch die erhaltenen Zauber- und Beschwörungsformeln weisen auf eine relativ frühe Zeit ihrer Entstehung. Es entsprach den volkstümlichen Anschauungen, daß Weise der schädlichen Macht böser Dämonen mit Werk und Worten entgegenzutreten, sie unschädlich zu machen, zu bannen vermochten. Untrennbar von Zauberzeremonieen waren die Beschwörungsworte, die zunächst für bestimmte einzelne Gelegenheiten gebraucht wurden. Ein weiter Weg trennt diese Formeln von ihrer ersten Entwicklung bis zu den jetzt vorliegenden systematischen Sammlungen in Asurbanipals Bibliothek. In Einzelfällen erprobte Beschwörungen wurden den Bedürfnissen mannigfaltiger Gelegenheiten angepaßt. Ursprünglich für einen bestimmten Tempel und dessen Gottheit von seinen Priestern verfaßte Formeln und Riten wurden für mehrere Gottheiten und deren Heiligtümer verallgemeinert. Daneben erweiterte sich der Kreis der Beschwörungsobjekte. Nicht nur die Dämonen, besonders die „Sieben", über deren Treiben wir durch zwei-

sprachige, sumerisch-assyrische Texte genauer unterrichtet sind, spielen in diesen Inschriften eine Rolle. Auch unbestattete Tote und besonders Menschen, Kranke und Verbildete, sind die Träger von bösen Geistern. Hexenbeschwörungen und Geisterbannsprüche sind zahlreich. Sie sind von einem komplizierten Zeremoniell begleitet, dessen Grundcharakter als Symbolik zu bezeichnen ist. Dementsprechend wird die Heilung der Krankheiten auf sympathetischem Wege angestrebt, der erst in später Zeit durch hygienische Mittel ersetzt worden zu sein scheint. Amulette auf Stein, Knochen oder Ton, zum Teil mit Inschriften, sind nachweisbar. Als Mittel zur Erhaltung des gefährdeten Menschenlebens wird die Opferung eines Tierlebens, eines Lammes oder Schweines, erwähnt. Die Beschwörungen selbst legen dem den Kranken oder Besessenen besprechenden Priester die Begleitworte zu den Zeremonieen in den Mund und enthalten außerdem in ihrer jetzigen Form Anrufungen der großen Götter, besonders des Mondgottes, der Feuer- und Wassergottheiten und gewisser Sterngötter. Anscheinend bedeutungslose voces mysticae mit regelmäßiger Wiederholung von Wort- oder Silbenpaaren deuten auf eine verhältnismäßig späte Zeit.

Trotz mancherlei deutlicher Systematisierungsversuche trägt die Mehrzahl dieser äußerst vielgestaltigen Texte den Stempel kompilatorischer Arbeit, wodurch ihr Wert als Quellen alter volkstümlicher Anschauungen erhöht wird. Es kann freilich bei dem langen Zeitraum, den ihre Tradition durchlaufen mußte, nicht auffallen, wenn sich daneben späte und weitentwickelte religiöse Ideen festgesetzt haben — bis hinauf zu einem ausgeprägten Bewußtsein von Sünde und Schuld.

Isolierung des Gebets.

Die Trennung der beiden Faktoren dieser Beschwörungszeremonieen scheint zur Ausbildung zweier eigener Gattungen der religiösen babylonisch-assyrischen Literatur geführt zu haben: des Opferrituals und der Gebete. Freilich ist bei den Gebeten, die sich von den ältesten Zeiten Babyloniens an als Beiwerk und Rahmen zu historischen Texten und Bauinschriften finden, der literarische Nachweis ihrer Herkunft aus ursprünglichen Beschwörungsformeln längst nicht mehr möglich. Spätere Schöpfungen dieser Art lehnen sich an die alten, bewährten Vorbilder an. Praktische Bedürfnisse, staatskirchliche Normierung, politische Rücksichten wirkten um- und ausgestaltend. Schon die sumerischen Hymnen, Psalmen und Litaneien, die mit assyrischer Interlinearübersetzung erhalten sind, lassen auf eine relativ späte Entwicklungsform dieser Erzeugnisse schließen. Im semitisch-babylonischen Altertum und der assyrischen Folgezeit sorgte dann freilich wohl heilige Scheu für ihre Reinerhaltung. So erklärt sich manche Besonderheit in der Terminologie von Gebeten, die lokalen Kulten dienten. Es ist kaum zufällig, daß entgegen ihrer sonstigen Gewohnheit die Priester es unterließen, diese Texte zu einer größeren Reihe von „Serien“ zu vereinigen. Wieviele Nachschöpfungen der spätassyrischen Zeit angehören, entzieht sich zunächst unserem Urteil.

Auch die Entwicklung des eigentlichen Opferrituals in Babylonien-Assyrien ist noch keineswegs durchsichtig. Indessen scheinen besonders die Zeremonieen zur Heilung von Krankheiten die Grundlage der für die Priesterkollegien bearbeiteten Ritualbücher abgegeben zu haben. Die feierliche Darbringung der Tier-, Trank-, Räucher- und Schüttopfer, Einrichtung und Weihung von Tempelbauten, Begehung des Neujahrsfestes und Heiligung gewisser Monatstage, Trauerzeremonieen und Bußriten bilden den Hauptinhalt dieser Texte, denen sich Vorschriften für die zahlreichen Priesterklassen, für die Opferschau, Becher- und Ölwahrsagung zugesellten. Die genaue Beschreibung der einzelnen Kulthandlungen, der Ingredienzien der Opfer, ihrer Gerätschaften und Zurüstungen, der vorbereitenden Waschung, Salbung und Kleidung des Priesters vervollständigt das Bild dieser Rituale, von denen Einzelheiten schon aus Chammurabis Zeit bezeugt sind. Übrigens sind viele hierhergehörige Quellen noch unpubliziert, geschweige denn erklärt.

Opferritual.

III. Religiöse Kunst, Mythologie und Kosmologie der Babylonier und Assyrer. In wie feste Formen in der babylonisch-assyrischen Zeit die personifizierten Verbildlichungen religiösen Bewußtseins gegossen waren, lehren die Darstellungen der Kunst. Kolossalfiguren von Schutzgottheiten am Eingang der Königsburgen, Fabelwesen als Mauerschmuck, Götterstatuen und -statuetten aus verschiedenen Epochen, Basreliefs zur Ausstattung der Paläste, Dämonenköpfe mit Aufschriften, die vielleicht als Amulette dienten, und mythologische Darstellungen auf Siegelzylindern begleiten die schriftlichen religiösen Aufzeichnungen bis zum Ende des Neubabylonischen Reiches. Auch die künstlerischen Attribute der Gottheiten müssen stabil gewesen sein. Darauf deuten die Beschreibungen einer Anzahl von Göttergestalten in Asurbanipals Bibliothek, die ohne strenge Überlieferung der Formgebung undenkbar wären.

Mythologie.

Den unmittelbarsten Einblick in die babylonisch-assyrische Mythologie vermitteln die Legenden und Epen, die sich in Keilschrift erhalten haben. Über die Entstehung des Weltalls und die Erschaffung des Menschen gibt ein siebenteiliges Gedicht Aufschluß. Vom Verlust der Unsterblichkeit eines Frommen erzählt eine Mythe in einer Aufzeichnung aus dem fünfzehnten vorchristlichen Jahrhundert. Derselben Zeit entstammt die Legende von der Vermählung des Gräberherrn Nergal mit der Göttin der Unterwelt. Die sinnreiche, in Asurbanipals Bibliothek erhaltene Mythe von dem Besuch, den letztere Gottheit, Erischkigal, von ihrer Schwester Ischtar erhält, versinnbildlicht poetisch das Absterben der Natur im Winter. Allen voran gibt die Sintflutepisode, der elfte Teil eines großen Nationalepos, eine packende Schilderung der zur Vernichtung der sündigen Menschheit von den Göttern herbeigeführten Katastrophe.

Die astrale Grundlage der meisten dieser Mythen, auch des erwähnten, nach seinem Haupthelden Gilgamisch benannten Nationalepos, ist unverkenn-

bar. Aber auch der Charakter später und weitentwickelter Überlieferung und Überarbeitung tritt bei vielen Stücken deutlich zutage. Nur mit aller Zurückhaltung dürfen aus diesen wenigen, zufällig schon jetzt ausgegrabenen Aufzeichnungen und den sonstigen Angaben mannigfach verstreuter inschriftlicher Mitteilungen die Umrisse der babylonisch-assyrischen Kosmologie gezeichnet werden. Das Weltall mit seinem Götterkönig, dem am Nordpol des glanzerfüllten Himmels thronenden Himmelsgott, zerfällt in drei Hauptteile: den Himmel, die Erde und die Wassertiefe. Sonne und Mond passieren bei ihrem Auf- und Untergang die Himmelstore. Sieben mehrfach erwähnte Gelasse oder Stockwerke beziehen sich entweder auf die einzelnen Weltregionen oder auf eine Siebenteilung des Himmels. Auch die fünf den Babyloniern bekannten Planeten sind in den einzelnen kosmologischen Systemen — und zwar in verschiedener Anordnung — mit Mond und Sonne zu einer Siebenzahl vereinigt, deren Heiligkeit offenbar der letztgenannten Zusammenfassung ihren Ursprung verdankt. Die Kenntnis des Zodiakus mit zwölf namentlich genannten Tierkreissternbildern ist wenigstens für die neubabylonische Zeit bezeugt. Dagegen sind die Untersuchungen über die an die Milchstraße geknüpften kosmologischen Vorstellungen noch nicht zum Abschluß gelangt. Innerhalb der Erde liegt der finstere Aufenthaltsort der Abgeschiedenen, das Totenreich, mit sieben oder zweimal sieben wohlbewachten Toren, dessen Beherrscherin einen Palast bewohnt. Die Geister der Verstorbenen durchschreiten auf dem Wege dahin einen Strom und haben sich vor dem Eintritt in ihre künftige Behausung „voll Erdstaub“ einer Art Gericht zu unterziehen.

Kosmologie.

Schluß. Die Bedeutung der babylonisch-assyrischen Religion für das semitische und das klassische Altertum ist unleugbar. Eine Menge der im Alten Testament niedergelegten religiösen Vorstellungen und mythologischen Motive berührt sich unmittelbar mit babylonischen. Damit ist in letzter Linie auch das Nachwirken dieser Religion auf die christliche Lehre zuzugeben. Am wenigsten verändert, hat sich vielleicht die uralte Symbolik jener untergeordneten Beschwörungsriten vererbt, die schon in Babylonien als Trümmer einer volkstümlichen Götterverehrung überliefert wurden. Aber auch die Besonderheiten einer Reihe babylonisch-assyrischer Göttergestalten spiegeln sich in einzelnen Mitteilungen des Alten Testaments und späterer Schriften wider. Auf bestimmten Entwicklungsstufen sind Mythen, insbesondere der babylonische Sintflutmythus, unzweifelhaft in früher Zeit in den althebräischen Vorstellungskreis eingedrungen und dort eigenartig weitergebildet worden. Selbst die Berührungspunkte gewisser kosmologischer Ideen und Kultelemente zwischen Babylon und Israel sind so augenfällig, daß ihre gemeinsame Quelle nicht länger bezweifelt werden kann.

Die Wasserläufe, die aus solchen Quellen entstanden sind, lassen sich

indessen bis jetzt nur auf kleine Strecken verfolgen. Die Zuflüsse, die sie, bis zur Einmündung in das Urchristentum, empfangen haben: vom monotheistischen Israel selbst, von Ägypten und Syrien, vom Parsismus und dem kleinasiatischen Hellenismus, sind großenteils noch verschüttet. Es läßt sich kaum ein Maßstab erdenken, um die nach Jahrtausenden zählende Entwicklungsperiode der babylonisch-assyrischen Religion mit homogenen Erscheinungen der Menschheitsgeschichte zu vergleichen und zu prüfen. Nur ein immer tieferes Eindringen in das Verständnis der Keilinschriften selbst vermag auch hier vom Osten Licht zu bringen.

Literatur.

Über die allgemein-semitische Religionsgeschichte vergleiche man: WOLF WILHELM Graf BAUDISSIN, Studien zur semitischen Religionsgeschichte (1876—78) und die einschlägigen Artikel desselben Gelehrten in der neuen Auflage von Herzog-Haucks Real-Enzyklopädie; FRDR. BAETHGEN, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte (1888) und dazu TH. NÖLDEKE, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Bd. 42 (1888); W. ROBERTSON SMITH, Die Religion der Semiten, deutsch von R. Stübe (1899); M.-J. LAGRANGE, Etudes sur les religions sémitiques, 2. Aufl. (1905).

Zuverlässige Gesamtdarstellungen der babylonisch-assyrischen Religion gaben H. ZIMMERN im zweiten Teil von EB. SCHRADERs Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3. Aufl. (1903) und M. JASTROW, Die Religion Babyloniens und Assyriens, Bd. 1 (1902—5). Die folgenden Angaben dienen zur Orientierung über einige Hauptprobleme des Themas. Die entsprechenden Noten zu dem Abschnitt „Babylonisch-assyrische Literatur", die ständig zu vergleichen sind, wurden hier nicht wiederholt.

S. 42. Zu den Kultinschriften Gudeas: FR. THUREAU-DANGIN, in der Zeitschrift für Assyriologie, Bd. 16 (1902), S. 344 ff.; Bd. 17, S. 181 ff.; Bd. 18, S. 119 ff.

S. 44. Erwähnung fremder Gottheiten in der babylonischen Literatur: ZIMMERN, a. a. O., S. 465 ff.

S. 44. Theophore Namen bei H. RANKE, Early Babylonian personal names (1905).

S. 46. Beschriebene Amulette: L. W. KING, Zeitschrift für Assyriologie, Bd. 11 (1896), S. 50 ff. — Zur Entwicklung der Idee der Sünde: J. MORGENSTERN, The Doctrine of Sin in the Babylonian Religion, Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1905, Heft 3. — Über das Tieropfer in Stellvertretung eines menschlichen Opfers: ZIMMERN, a. a. O., S. 597; JASTROW, a. a. O., S. 351.

S. 47. Keilinschriftliche Beschreibungen babylonisch-assyrischer Göttertypen: C. BEZOLD, Zeitschrift für Assyriologie, Bd. 9 (1894), S. 114 ff., 405 ff.

S. 48. Zur Kosmologie: P. JENSEN, Die Kosmologie der Babylonier. Studien und Materialien (1890). — Über die kosmologische Würdigung des babylonischen Nationalepos s. zuletzt FR. X. KUGLER, Die Sternenfahrt des Gilgamesch (1904).

S. 48. Eine besonnene Wertschätzung der babylonisch-assyrischen Religion in ihrer Bedeutung für die entsprechenden biblischen Vorstellungen gibt H. ZIMMERN, Keilinschriften und Bibel nach ihrem religionsgeschichtlichen Zusammenhang (1903).

DIE INDISCHE RELIGION.

Von

Hermann Oldenberg.

Einleitung. In weiten Wanderungen waren indoeuropäische Stämme aus ihrer wohl in Europa gelegenen Heimat tief nach Asien hinein bis zum östlichen Iran vorgedrungen. Dort saßen sie, wie es scheint, lange Zeit. Dann überstiegen Teile von ihnen die Gebirgspässe, die nach Indien führen; andere blieben diesseits zurück. So gab es jetzt indische Arier und iranische Arier: noch lange ist der gemeinsame Volksname hüben und drüben festgehalten worden. Diese beiden Zweige des Ariervolkes sind es, unter denen die Literaturen hier des Veda, des Buddhismus, dort des Avesta entstanden sind: neben dem Alten Testament die größten Denkmäler religiösen Wesens, die aus dem Altertum erhalten sind, reich an den Spuren der treibenden Kräfte, die zwei hochbegabten Völkern das Bild übermenschlicher waltender Mächte gestaltet und gewandelt haben.

Die indischen Überlieferungen reichen in tiefere Vergangenheit zurück als die iranischen. Sie beschreiben weitere, wechselvollere Bewegungen der mythenbildenden Phantasie, des religiösen Fühlens und Denkens. So sprechen wir zuerst von den indischen Religionen.

Die ältesten religiösen Dichtungen der Inder, die Lieder des Rigveda, sind in einem Zeitalter, über das nur ungefähre Schätzungen möglich sind — dürfen wir an die Mitte und zweite Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends denken? — im nordwestlichen Indien verfaßt worden, noch nahe den Eingängen, durch welche diese Arier, vielleicht vor nicht sehr langer Zeit, gekommen waren. Sie saßen dort, eine Menge kleiner Stämme, von Viehzucht, daneben von Ackerbau lebend, beherrscht von ihren Rājas und kriegerischem Adel. Die dunkelfarbigen Urbewohner des Landes, soweit sie nicht in Berge und Wälder entwichen waren, dienten ihnen in harter Knechtschaft. Aus der Masse der arischen Hirten und Bauern hob sich außer jenem Adel der Stand der Brahmanen hervor: eine Anzahl von Familien, denen das „Brahma“ als innewohnend galt, die mystische Kraft, durch die man fähig war, die Gefahren des Verkehrs mit

Göttern und Geistern zu bestehen und wirksamen Zauber aller Art auszuüben. Es waren Kreise von Opferern, Poeten, Wundermännern, den weltlichen Machthabern gegenüber zugleich schmeichlerisch und anspruchsvoll, zu leichtem, luftigem Spiel des Gedankens und der übermächtigen Phantasie geneigt und geschickt: sie haben durch lange Jahrhunderte im religiösen Leben Indiens oder wenigstens in dessen höheren Sphären, dann in der beginnenden philosophischen Spekulation das entscheidende Wort gesprochen.

I. Die Vedareligion. Die Religion, die wir aus der großen literarischen Schöpfung des alten Brahmanentums, dem Veda, kennen lernen, ist nicht das Werk eines Stifters, sondern das Produkt allmählichen Werdens. Darum herrscht hier keine allüberragende Idee, keine alles durchdringende Stimmung. Sondern bunt und wirr haben sich Gedankenmassen weit entfernter Zeitalter übereinander getürmt.

Älteste Elemente der Vedareligion.

1. Zu unterst erscheinen jene den Stempel niedrigster Kultur oder vielmehr Unkultur tragenden Vorstellungen und Gebräuche, die in wesentlich gleicher Gestalt über die Erde verbreitet sind: Seelenglaube, Glaube an meist unheimliche Geister, Fetischismus. Magische Künste suchen auf Grund sehr primitiver Anschauungen über die Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen das Treiben der Geister, die Bewegungen aller die Welt erfüllenden heilsamen und gefährlichen, oft geisterhafter Beseeltheit sich annähernden Fluida zum erwünschten Ziel zu lenken. Indem man ein Abbild irgend eines Geschehens herstellt, glaubt man dies Geschehen selbst hervorzurufen. In abgeschlossenem Versteck versetzt man sich künstlich in Zustände der Ekstase: wem das gelingt, den besuchen Geister und fahren in ihn; ungemessene Zauberkräfte werden ihm zuteil.

Elemente aus indoeuropäischer und indoiranischer Zeit.

2. Andere Schichten von Vorstellungen stammen aus der indoeuropäischen Vorzeit, dann aus der Periode der indoiranischen Volksgemeinschaft, der letzten Vorstufe der Sonderexistenz des indischen Ariervolks. In bezug auf die Götter- und Mythenwelt der Indoeuropäer freilich hat der Forschung von ihren allzu rasch ergriffenen Erkenntnissen das meiste wieder zerrinnen müssen. Man hat darauf verzichten gelernt, etwa die vedische Dämonin Saraṇyū̆s zusammen mit der Erinys der Griechen, oder den hundsgestaltigen Sārameyas mit Hermes (Hermeias) auf gemeinsame indoeuropäische Grundformen zurückzuführen und mit Hilfe kühner Etymologieen Wolken- und Sturmwesen in ihnen zu entdecken. Oder die vedische Saramā mit Helena zu vergleichen und sie zur Heldin eines indoeuropäischen Mythus zu machen, den man im Veda noch in seiner Urgestalt, als Belagerung der Nachtfestung durch die Streitkräfte der Sonne wiederzufinden meinte, der sich in Griechenland zum Kampf um Troja ausgestaltet hätte. In der Tat ist unser Wissen von den religiösen und mythologischen Vorstellungen, die vom indoeuropäischen Volk geformt sind, recht gering. Ein wichtigstes Besitztum, das sich von jenem Altertum

her auf die Religion des Veda wie auf die vieler europäischer Völker vererbt hat, ist das Wort *deivos* „Gott", das im indischen *dēvas*, dem lateinischen *deus* usw. erhalten ist. Eng verwandt mit der indoeuropäischen Bezeichnung des Himmels (*diēus*, altindisch *dyāus*, griechisch *Zeus*) charakterisiert dies Wort die Götter als die „Himmlischen". Ein klares Zeugnis für den Fortschritt über den wirren Geisterglauben der ältesten Zeiten, für den wenn auch noch so unvollkommenen Versuch, die Götter zu himmlischer Höhe, zu lichter, das irdische Wesen überragender Herrlichkeit zu erheben.

Wir übergehen Vermutungen über die Herkunft einzelner Götter des Veda aus der indoeuropäischen Zeit. So spärlich, unbestimmt und meist zweifelhaft die Ergebnisse sind, die hier erlangbar scheinen, so reichlich und großenteils sicher sind diejenigen, welche den auf die indisch-iranische Volksgemeinschaft zurückgehenden religiösen und mythologischen Bestand betreffen. Begreiflich genug; diese Gemeinschaft liegt ja räumlich und wohl auch zeitlich dem vedischen Altertum ebenso nah, wie ihm die indoeuropäische Vergangenheit fern liegt. Die Vergleichung der Avestatexte zeigt in der Tat, daß der Veda viele seiner bedeutendsten Götter- und Heroengestalten, viele wesentlichste Elemente seines Kultus von den Indoiraniern überkommen hat. Wie die vedischen Sänger, so feierten schon jene die Vernichtung des Dämons Vṛtra durch den göttlichen Vṛtratöter. Schon sie beteten — wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit darf dies behauptet werden — zu einem Kreise von sieben eng untereinander verbundenen himmlischen Göttern — ursprünglich vielleicht Götter von Mond, Sonne und Planeten —, deren Erster in Indien als Varuṇa, der Größte der Ādityas, erscheint, in Iran als der höchste Gott der Zarathushtralehre Ahura Mazda. Schon die Indoiranier hatten die Idee einer höchsten gesetzmäßigen Ordnung alles Geschehens erfaßt: das Ṛta des Veda, das Asha des Avesta. Aus indoiranischer Zeit stammt der vornehmste Ritus des vedischen Kultus, die Pressung und Darbringung des berauschenden Somasaftes: schon damals trug dabei ein Priester, für den dieselbe Bezeichnung gebräuchlich war wie im Veda, Lieder vor, die in ihren Versmaßen, in Ton und Färbung ihrer poetischen Rede, im Inhalt ihrer Bitten den vedischen Dichtungen nahe standen.

3. Selbstverständlich müssen wir uns hier auf kürzeste Andeutungen über die Herkunft einzelner Elemente des Vedaglaubens aus vorvedischen, vorindischen Zeiten beschränken. Bleiben wir jetzt bei dem Aussehen der Götterwelt stehen, wie sie sich in den ältesten indischen Quellen selbst darstellt.

Vedische Naturgottheiten.

Inmitten der göttlichen oder geisterhaften Beseeltheit, die alles Dasein erfüllt — den Himmel wie die Erde, Sonne und Mond, Winde, Berge, Flüsse, Bäume, Feuer, selbst die von Menschenhand verfertigten Gegenstände, den Pfeil, Streitwagen, Pflug — hebt sich eine Anzahl überragend hoher Göttergestalten hervor. Kein Zweifel, daß diese großen Götter fast

alle Naturgötter sind. Sie personifizieren, oder sie personifizierten wenigstens in vorvedischer Zeit die ins Auge fallendsten, als die wichtigsten für das menschliche Dasein erscheinenden Naturphänomene. Bei einem Teil von ihnen ist der Zusammenhang mit jener Naturgrundlage im Veda noch in höchster Deutlichkeit sichtbar. Bei andern hat sich das Band schon gelockert.

Agni, der Gott des Feuers, heißt selbst „Feuer“ (agnis = lat. ignis). Beschreibt der Dichter ihn, so beschreibt er das Feuer: „Der durstig gleichsam die Wälder (d. h. das Brennholz) anstrahlt, wie Wasserströme rauscht er auf seiner Bahn, wie Wagenrollen. Dessen Pfad schwarz ist, der Heiße, Fröhliche hat aufgeleuchtet, lächelnd gleich dem Himmel zwischen dem Gewölk.“

Der Natur ebenso nah steht Ushas (Eos), die Göttin der Morgenröte: auch sie heißt selbst „Morgenröte“. Wer die Morgenröte sieht, sieht die Göttin. „In des feuchten Dunstkreises Osten hat sie, der Kühe Mutter, ihr helles Zeichen erhoben. Und weiter, immer weiter breitet sie sich aus, beider Eltern (Himmels und der Erde) Schoß erfüllend.“

Beginnende Loslösung der Gottheiten von der Natur.

Anders aber verhält sich Indra der Vṛtratöter zu der Naturerscheinung, die er verkörpert — vielmehr die er einst verkörpert hat. Immer wieder durchklingt der Jubel über seine große Tat die Vedalieder: „Er hat den Drachen geschlagen! Er hat den Wassern Bahn gemacht! Der Berge Bauch hat er zerspalten! Den Drachen hat er geschlagen, der auf dem Berg lag! Tvashṭar hat ihm den sausenden Keil geschmiedet. Wie brüllende Kühe eilten die Wasser; stracks gingen sie hinab zum Meer.“ Das aber wissen diese Sänger nicht mehr oder kaum mehr, daß der Sieg Indras das Gewitter ist: denn dies halte ich auch jetzt für die ursprüngliche Bedeutung des Mythus, in dem neuerdings ein scharfsinniger Forscher den Sieg des Sonnengottes über den Winterriesen hat erkennen wollen. Für den Veda hat sich der Schauplatz der Schlacht vom Himmel auf die Erde verlegt. Indra spaltet nicht mehr die Wolke, sondern den Berg; er befreit aus der Gefangenschaft nicht mehr die Regenwasser, sondern die Flüsse. Wie Moses schlägt er den Felsen, und die Quellen strömen hervor. Die segensreichste aller Taten für den vedischen Inder. Das Fünfstromland neigt zur Trockenheit. Fruchtbaren Boden gibt es nur nahe den Flüssen, die Indra aus ihrem Felsgefängnis befreit hat. Und nun der Gott einmal vom Naturgrunde des Gewitters losgelöst ist, durchzieht er als stärkster Held in freier Bewegung, wie sie bei Agni oder Ushas schwer denkbar wäre, alle Weiten. In den Schlachten gegen die Urbewohner des Landes streitet Indra mit. „Du hast Śambaras, des Wilden, hundert Burgen widerstandslos niedergeworfen, als du mit Kraft, Kraftvoller, Somaerkaufter, zu Reichtum halfest Divodāsa dem Somapresser, Bharadvāja dem Sänger.“ Das sind nicht Kämpfe des Luftreichs; im Morgengrauen der indischen Geschichte sind sie im Fünfstromlande gekämpft worden.

Und wie dieser Gewittergott aufgehört hat zu gewittern und heldenhaft in die menschlichen Händel eingreift, ebenso weit hat sich eine Reihe anderer Naturgötter von ihrer Naturgrundlage entfernt. Varuṇa scheint ursprünglich ein Mondgott gewesen zu sein. Als solcher blickte er durch die Nacht hin und durchschaute das in Finsternis sich bewegende böse Tun. Für den Veda ist er der Durchschauer und Bestrafer der Sünden geblieben; daß er der Mond war, ist längst vergessen. Die beiden Aśvin — den Dioskuren verwandt? —, ursprünglich vielleicht der Morgen- und Abendstern, haben sich ihrer Sternnatur entkleidet; als Zwillingspaar lichter Götterjünglinge nahen sie auf ihrem Wagen den Bedrängten, erretten aus Meeresnot, verjüngen den Greis, befreien die Wachtel aus des Wolfes Rachen. Man sieht, wie die Epoche, in welcher die gewaltigen Naturmächte als die höchsten Götter erschienen, sich schon dem Ende zuneigt. Die Bedürfnisse des Lebens, des sozialen Wesens haben mit Gewitter, Mond, Morgenstern allzu wenig zu tun. Was man braucht, ist ein Gott, der in den Schlachten siegen hilft, ein Gott, der Treue und Glauben gegen Trug schützt: begreiflich, daß gegenüber so wichtigen Funktionen im Gebiet des menschlichen Daseins der Naturgrund, auf dem die vedischen Götter ruhten, verblassen mußte.

Gottheiten ohne Naturgrundlage.

Neben den Naturgöttern stehen einige andere Gottheiten, denen von Haus aus eben das Wesen zukommt, welches jene im Lauf der Geschichte anzunehmen die Tendenz haben: bestimmte Typen des Handelns zu vertreten. Da ist der Gott Antreiber (Savitar), der alle Bewegung in Natur und Menschenleben erweckt und wieder zur Ruhe bringt; der Gott Bildner, der Gott Schützer. Dann eine andere Gruppe: die Götter, die als „Herren" der und der Wesenheit benannt werden, wie der Gebetsherr, der Nachkommenschaftsherr, der Feldesherr. Sie haben alle etwas Schattenhaftes. Höchste Macht, volles göttliches Leben gehört vorzüglich den Naturgöttern.

Charakter der Götter und ihr Verhältnis untereinander.

Untereinander leben die Unsterblichen im ganzen in Frieden und Eintracht. Menschengleich gestaltet, wie sie sind, geben sie sich gern menschlichen, allzu menschlichen Neigungen hin. Einen guten Trunk wissen sie zu schätzen, treiben Rennsport, wie sich das für die Besitzer der ausgezeichnetsten Rosse und Wagen schickt, haben gelegentlich ihre Liebesabenteuer. Sie sind mit Gattinnen vermählt, welche sich, den Zuständen der Menschenwelt entsprechend, im Hintergrund halten und kurzweg „Frau Indra", „Frau Varuṇa" heißen. Sittliche Erhabenheit ist diesen Göttern keineswegs so wie physische Macht eigen. Das Herrschendwerden sittlicher Begriffe innerhalb der Religion, dieser unvergleichlich wichtige Vorgang, steht hier noch in den Anfängen. Indra, der immer Durstige und Rauflustige, ist alles andere eher als ein Idealbild von Heiligkeit. Mit éinem Gott freilich verhält es sich anders, mit Varuṇa. Er wacht über dem Recht, bestraft Sünde und Unrecht. Aber das tut er nicht, weil er Gott ist, sondern weil gerade er sozusagen der eben mit dieser Aufgabe betraute himmlische Beamte ist. Im Wesen eines Gottes schlecht-

hin liegt die Hinneigung zum Guten und Rechten kaum viel mehr, als sie im Wesen irgend eines Menschen zu liegen brauchte.

Dem Menschen, der sich mit ihnen gut zu stellen weiß, zeigen sich diese Götter überwiegend gütig. Dereinst haben sie die großen Taten vollbracht, von denen her dem Menschenleben Segen zufließt. Sie haben die Wasser, das himmlische Licht, die nahrungspendende Kuh gewonnen. Und zu allen Zeiten fahren sie fort ihren Freunden wohlzutun. Wenn Varuṇa als Diener des ewigen Rechts dem Sünder zürnt, läßt er sich doch auch durch Bitten rühren. „Was war die große Sünde, Varuṇa," so betet der von göttlicher Strafe Heimgesuchte, „daß du deinen Sänger töten willst, deinen Freund? Das sage mir, Untrüglicher, Freier! Durch meine Andacht will ich dich eilends versöhnen." Daß freilich auf das Wohlwollen eines Gottes wie etwa des Indra kein unbedingter Verlaß ist, versteht sich von selbst. Dieser himmlische Herr hat seine Launen wie ein irdischer — „der einen Freundschaft wirft er weg, mit den andern geht er in wechselndem Drang". Zu wirklich böswilligem Wesen neigt unter den großen Göttern nur Rudra, der furchtbare Bogenschütz, der gegen Mensch und Vieh Seuche sendet. Sonst ist die Rolle des Schadenstiftens überwiegend an der niedern, von den vornehmen Göttern sich scharf abhebenden Plebs des Geisterreichs haften geblieben, an mißgestaltigen oder tiergestaltigen Dämonen — Gelbauge und Darmmund, dem Eulenspuk und dem Wolfsspuk. Solche Unholde treiben besonders bei Nacht ihr Wesen; vor allem an unheimlichen Stellen wie den Kreuzwegen sind sie zu Hause. Sie bringen Krankheit, saugen das Blut aus, verwirren den Geist, schwängern die Weiber, trinken den Kühen die Milch weg.

Kultus.

4. Wie sichert sich nun der von solchen Gefahren bedrohte Mensch den Schutz und Segen gnädiger Götter? Wie wehrt er die schädlichen Gewalten ab?

Es liegt im Charakter der Götter, wie wir sie beschrieben haben, daß man sie nicht so sehr für sich gewinnt, indem man sich irgend welcher Tugenden befleißigt, sondern indem man sich ihnen angenehm macht. Vor allem setzt man ihnen Mahlzeiten vor und berauscht sie mit Soma. Im Opfer gibt der Mensch dem Gott in der Zuversicht, daß der Gott ihm wieder geben wird. Hier heißt es: „Gib mir, ich gebe dir. Lege hin für mich, ich lege hin für dich. Darbietung biete du mir, Darbietung biete ich dir." Man rechnet darauf, daß sich der Gott in diesem frommen Tauschverkehr seinen Pflichten nicht entziehen wird. Aber der Sicherheit wegen versäumt man doch nicht, ihm das in möglichst deutlicher Sprache einzuschärfen. Man erklärt, daß man den Gott zum Opfer ruft „wie die Kuh zum Melken". Man warnt ihn davor, sich von andern festhalten zu lassen wie der Vogel vom Vogelsteller. Auf grasbewachsener Fläche entflammt man die heiligen Feuer — Tempel sind dem Kultus dieser alten Hirtenstämme fremd —: da wird der Soma gepreßt, die Opferkuchen

gebacken, die Ziegenböcke geschlachtet. Die Götter, die durch das Luftreich herangefahren sind, sitzen auf der weichen Opferstreu, schmausen und trinken. Das ganze Opfer geht nach intrikaten Regeln priesterlicher Technik vor sich: unmöglich mit den Göttern zu verkehren ohne den Brahmanen, bei größeren Opfern ganze Brahmanenscharen, die nicht zurückhaltend damit sind, entsprechendes Honorar zu verlangen. Nach priesterlichen Traditionen „wie ein Wagen kunstreich gezimmert" sind auch die Lieder, die beim Opfer die Götter wirksam preisen, „von Honig und Butter triefen". Sie sprechen dem Gott davon, wie stark, wie herrlich er ist, was für wunderbare Geheimnisse sein Wesen in sich schließt, welche übergroßen Taten er getan hat; leicht erscheint in solchen Lobpreisungen der Gott, zu dem der Sänger eben redet, jedesmal als der höchste, vor allen andern göttliche, um dann im nächsten Augenblick seinen Vorrang dem Gott, der nach ihm an die Reihe kommt, abzutreten. Die Gnadenerweisungen, um welche diese Lieder bitten, pflegen von sehr konkreter Natur zu sein. Da ist von Rindern und Rossen die Rede, von Gold, von langem Leben, kräftigen Nachkommen und auch davon, daß es den Feinden übel gehe, daß der Gott dem gottlosen und geizigen Gesindel seine Habe rauben und sie den Frommen zuteilen möge. Von Vergeistigung und Verinnerlichung des Gebets ist meist — ganz fehlen Ausnahmen nicht — wenig zu spüren, oder davon, daß das menschliche Dasein mit weitem Blick als ein Ganzes erfaßt, als Ganzes der himmlischen Gnade überantwortet würde. Das Gebet steht eben auf derselben Höhe wie der göttliche Gebetserhörer — wie etwa Indra, der nach reichlich genossenen Opfertränken zu sich sagt:

„So will ich's machen — oder so?
Ich schenk' 'ne Kuh! Ich schenk' ein Pferd!
Hab etwa Soma ich gezecht?"

Zauberriten.

Neben dem Kultus aber, der durch Opfer und Gebet das Wohlwollen der übermächtigen himmlischen Herren erwirbt, stehen überall, oft unlösbar mit ihm verschlungen, Handlungen andrer Art: Zauberriten, die ohne die Hilfe göttlicher Bundesgenossen direkt auf das Geschehen einzuwirken suchen. Bei der Hochzeit läßt der Bräutigam die Braut auf einen Stein treten und spricht: „Wie der Stein sei fest": so leitet er die Kraft, die im Stein wohnt, in sie über. Damit es regnet, gießt man gefüllte Wasserkrüge aus oder man taucht Kräuter ins Wasser: dann wird Gras und Kraut der Weiden von Wolkenmassen beströmt werden. Schädliche Fluida — etwa eine Sündenschuld — verbrennt man, wäscht sie ab, schüttelt sie fort. Wir sahen, wie der Schuldbehaftete die Gnade Varuṇas anruft: hier treffen wir auf Mittel, die Schuld direkt, ohne Hilfe eines Gottes, zu beseitigen. Böse Dämonen verjagt man durch Lärm, durch Gerüche, mit einem Stock, mit Bogen und Pfeil. Es sind Verfahrungsarten, die ihren Grundformen nach aus primitivster Kultur ererbt sind: in welchem Lande und in welchem Zeitalter hätten sie sich nicht erhalten?

Wie weit man recht daran tut, sie in den großen Bereich dessen einzubeziehen, was man Religion nennt, mag bezweifelt werden. Viele dieser Zauberhandlungen tragen offenbar durchaus den Charakter einer primitiven Hygiene, welche die gefahrbringenden Stoffe durch ein Desinfektionsverfahren, so gut man es eben versteht, zu beseitigen sucht.

Das Jenseits.

5. Ob aber Opfer und Gebet, ob Zauberei: überall fällt das Schwergewicht der Wünsche und Bedürfnisse, um die sich das Handeln bewegt, ganz und gar in das Diesseits, das Erdenleben. Zwar fremd ist der Gedanke an Himmelsfreuden und Höllenstrafen der vedischen Zeit nicht. Neben und über den uralten Glauben an gespensterhaftes Fortleben der Seele in der Erdtiefe oder in der Nähe ihrer alten Wohnstätte hat sich längst die Hoffnung auf ein fröhliches Dasein der hingegangenen Frommen und Opferer in lichter Himmelswelt geschoben: dort bei Yama, dem Beherrscher der Seligen, fließen ihnen Bäche von Milch und Honig, warten ihrer „Freuden und Wonnen, Genuß und Genießen". Aber das Streben nach solch jenseitigem Behagen spielt im Leben und Kultus kaum eine Rolle; es tritt vor der Sorge um die greifbaren Bedürfnisse des irdischen Daseins ganz und gar zurück. Erst wenn der Mensch aus diesem Leben scheidet und geschieden ist, ist es Zeit die Gebete für ihn zu sprechen und die Riten zu vollziehen, durch die er sich „mit den Vätern vereint und mit Yama, mit dem Lohn seiner Opfer und guten Werke im höchsten Himmel".

Gesamtcharakter der Vedareligion.

Auf die wesentlichen Grundzüge des von uns beschriebenen Vedaglaubens zurückzublicken und auszusprechen, in welcher Richtung die Folgezeit über ihn hinausstreben mußte, dies beides fällt in der Tat zusammen. Eben in jenen Charakterzügen drücken sich ja die Schwächen aus, die zu überwinden das erstarkende Denken, das sich vertiefende Seelenleben neue Bahnen beschreitet. Zwei beherrschende Züge, scheint es, sind in den Vordergrund zu stellen. Für das Weltbild dieses Glaubens ist die ordnungslose Verwirrtheit bezeichnend, in der die weltlenkenden Mächte hier erscheinen. Ein Chaos von Gestalten, mit den Stempeln weit untereinander entfernter Zeitalter bezeichnet, zusammengehäuft durch unergründliche Zufälle. Wie fehlt es an einem großen Mittelpunkt, an einem Höchsten und Tiefsten, bei dem die Anbetung, ermüdet von ihren Irrwegen durch das bunte Göttergewimmel, Rast finden kann! Und dazu dann ein zweiter Charakterzug: in den Forderungen, welche dieser Glaube an den Menschen, an seine Seele, sein Leben stellt, jene Äußerlichkeit, ja Roheit. Der große Kultus hier ist ja nicht viel mehr als eine Veranstaltung für den, der die erforderliche Masse von Priestern besolden kann, um durch Schmeichelei gegen die himmlischen Herren sich möglichst großer Vorteile zu bemächtigen. Und vollends die niederen Sphären dieses Kultus mit ihrem krassen Hexenmeisterwesen! Wie mußte sich nicht dem allen gegenüber ein Streben nach Höherem regen. Nach Ideen,

die das All zu einer großen Einheit zusammenfassen. Nach Lebensformen, in denen der religiöse Gedanke in die Tiefen des Innern dringt, den ganzen Menschen ergreift.

II. Die Anfänge der Spekulation.

Die Spekulation im Rigveda.

1. „Da war nicht Nichtsein, und da war auch Sein nicht.
Nicht war das Luftreich, noch der Himmel drüber" —

so hebt eine vedische Dichtung an, die in die Worte ausgeht:

„Von wannen diese Schöpfung ist gekommen,
Ob sie geschaffen, ob sie ungeschaffen:
Das weiß nur Er, der Allbeschauer droben
Am höchsten Himmel — oder weiß Er's auch nicht?"

So weit zurück, bis in den Rigveda hinein, reichen in Indien die Spuren selbstkräftigen, alle Fesseln der Tradition abwerfenden Denkens. Die großen Weltmächte zu benennen, wollen die alten Namen Indra oder Varuṇa nicht mehr genügen. Man spricht von Sein und Nichtsein. Kühnheit und Pathos des Zweifels regt sich. Manche neue Bahn schlägt das Denken ein und verläßt sie wieder. Eins unter den Betten dieser Strömungen gräbt sich immer tiefer ein. Ihm folgend gelangt die junge Spekulation zur Idee des Brahma, des All-Einen.

Die Idee des Âtman-Brahma.

2. Man kann in der Entwicklung dieser Idee die bis aufs letzte gehende Durchführung der einen jener zwei Richtungen sehen, die im alten Kultwesen nebeneinander herliefen. Bald suchte man dort die Gnade persönlicher Götter zu gewinnen, bald sich direkt der Macht über die vielfach unpersönlich oder kaum persönlich gedachten Kräfte und Substanzen zu bemächtigen, die im Weltall walten: der Kundige leitete diese Kräfte nach seinem Willen. Überall nun neigte das indische Denken schon früh dazu, die Vorstellungen, mit denen es arbeitete, ins Maßlose zu steigern. Solche Steigerung konnte offenbar entweder jene persönlichen Götter oder diese unpersönlichen Substanzen betreffen. Wir werden später verfolgen, wie sich die Steigerung der persönlichen Götter zu den ungeheuren Dimensionen Vishṇus und Śivas vollzogen hat. Hier ist davon zu sprechen, wie schon in vedischer Zeit der andre der beiden Wege beschritten worden ist. Zu ihm mußte sich das Selbstgefühl priesterlichen Machtbewußtseins besonders stark hingezogen fühlen. Es galt eine Substanz zu denken, die alles Dasein, alles Wirken, alle Seligkeit in sich schließt. Sie erfassen — und wie hätte solches Erfassen der geistlichen Kunst nicht gelingen müssen? — hieß so viel wie über jedes Bedürfnis nach göttlicher Gnade himmelhoch hinausdringend sich zum All erweitern.

Der Boden, auf dem der Gedanke dieser Allsubstanz erwuchs, waren die Spekulationen der vedischen Theologen über das Opfer. Im heiligen Wort, das beim Opfer gesprochen wird, in den heiligen Verrichtungen

des Opfers und den heiligen Personen, die sie vollziehen, den Brahmanen, lebt das „Brahma“, die Potenz zaubergetränkter Heiligkeit. Wie hier das Brahma, so wirkt im Bereich der menschlichen Persönlichkeit als innerste Kraft der „Ātman“, das Ich. Die Welt des Opfers, des heiligen Wortes aber ist ein Bild des All, dem All in mystischer Identität gleichwertig. Ein ebensolches Bild des All ist auch der menschliche Mikrokosmus. An diese Bilder hält sich das Denken, das mit unaufhaltsamem Schwung von den einzelnen das Dasein durchströmenden Kräften zur Vorstellung einer zentralen, allbelebenden Kraft hinstrebt: es legt dieser Kraft die Namen jener beiden zentralen Wesenheiten bei. Das Brahma ist das All, und das All ist Ātman, das eigene Ich. Der große neue Gott — nein, das übergöttliche Wesen ist gefunden, um das sich fortan die Gedanken bewegen und von dessen Unergründlichkeit es doch heißt:

> „Nur wer es nicht denkt, hat's gedacht: wer es denkt, der erkennt es nicht,
> Unverstehbar Verstehendem, verständlich dem, der nicht versteht.“

Die Texte kleiden die Verkündigung vom Brahma-Ātman oft in dialogische Form. Wenn auch mit unbeholfener Kunst gezeichnet, treten doch sie selbst uns hier vor Augen, die Denker dieser Zeit, und erzählen davon, was für Visionen in ihren Seelen aufsteigen, wie alles Sichtbare, Greifbare ihnen entschwindet und allein der übrig bleibt,

> „Der in der Höhle haust, der Gott, der Alte“ —

der gestaltlose Ātman.

Yājnavalkya, der weise Brahmane, wird von seiner Gattin gefragt, ob auf Unsterblichkeit Hoffnung ist. Er antwortet: „Kein Bewußtsein gibt es nach dem Tode: wahrlich das sage ich dir.“ Das Weib erwidert: „Dein Wort, Erhabener, macht mich irre: es gibt kein Bewußtsein nach dem Tode.“ Yājnavalkya sagt: „Wahrlich, nicht Verwirrung spreche ich zu dir. Wohl läßt es sich verstehen.“ Und er redet vom Geheimnis des all-einen Seins, in dessen Reich alle Vielheit, also auch der Gegensatz von Subjekt und Objekt, und damit alles Bewußtsein, alle Erkennbarkeit aufgehoben ist: „Wo eine Zweiheit gleichsam ist, da kann einer den andern sehen, da kann einer den andern riechen, einer zum andern reden, einer den andern hören, einer den andern vorstellen, einer den andern erkennen. Wo aber einem alles zu seinem Ich (dem Ātman) geworden ist, durch wen und wen soll er dann sehen, durch wen und wen soll er dann riechen, durch wen und zu wem soll er dann reden, durch wen und wen soll er dann hören, vorstellen, erkennen? Durch den er dies alles erkennt, durch wen soll er den erkennen? Den Erkenner, durch wen soll er den erkennen?“

Wenn so das Brahma jenseits alles Erkennens liegt, ist es begreiflich, daß von ihm gern in Verneinungen gesprochen wird. Man nennt es geradezu das „Nein, nein“ — der kühnste Ausdruck dafür, daß die Welt der Gestalten, Töne, Bewegung hinter sich lassen muß, wer zu diesem letzten Grunde alles Seins durchdringen will.

Wie sich dies Eine nun zu jener Welt, in der wir leben, verhält, auf diese Frage werden begreiflicherweise unbestimmte, vielfach einander widersprechende Antworten gegeben. Gleichnisse werden über Gleichnisse gehäuft. Wie dem flammenden Feuer die Funken tausendfach entsprühen, so werden aus dem Ewigen die mannigfachen Wesen geboren und kehren zu ihm zurück. Das Brahma gleicht der Laute, die Welt den Tönen. Es gleicht dem Salzklumpen, der sich im Wasser aufgelöst hat: der läßt sich nicht herausschöpfen, doch jeder Tropfen des Wassers, den man schöpft, ist salzig. Hier und da nehmen die Gedanken über das Verhältnis von Brahma und Welt die Wendung auf die Frage nach dem Wert des einen und der andern. Das All-Eine ist „über Hunger und Durst, über Kummer und Wirrsal, über Alter und Tod hinweg"; es ist „fern und unberührt von den Leiden der Welt". „Leiden der Welt" — gegenüber der leuchtenden Herrlichkeit des Brahma beginnt sich Welt und Leben für die indischen Denker in Schatten zu hüllen.

Der Seelenwanderungsglaube.

Diese Schatten weiter zu verdüstern, wirkt ein Glaube mit, der — nach älteren Anfängen — etwa in demselben Zeitalter feste Gestalt und höchste Bedeutung gewonnen hat: der Seelenwanderungsglaube. Er bedroht die Seele mit dem Bilde furchtbarer Zukunftsweiten, unabsehbarer Wanderungen durch Welten über Welten, durch welche die Macht des Karman — Verdienst und Schuld der eignen Taten — die Wesen führt. Wie verschwinden gegenüber solchen Ängsten die Sorgen und Wünsche, von denen die alten Gebete des Rigveda erzählen! Das Schwergewicht der religiösen Gedankenkreise verlegt sich mehr und mehr. Es fällt nicht mehr, wie einst in der Kindheitszeit des Volkes, ins Diesseits. Für die wenigstens, die mit den großen Fragen Ernst machen, fällt es ins Jenseits. Gegen die Güter dieses Lebens wird man gleichgültig. Die Losung heißt jetzt, im Reich der Ewigkeit sich die rechte Stätte bereiten.

Die Erlösung.

Den Weg dazu zeigt die Idee des Brahma. Das Brahma ist ja Ātman, das Ich. Wer durch den umhüllenden Schleier hindurchzusehen weiß, dem strahlt die Gewißheit entgegen: *Tat tvam asi* „das bist du". Der Unerleuchtete, der durch sein Trachten mit diesem Weltdasein verwoben ist, bleibt im Labyrinth der Seelenwanderung gefangen. Von wem aber das All-Eine erkannt (pratibuddha) ist — man hört die Sprache des Buddhismus sich ankündigen —, der ist dem Kerker entronnen.

„Wenn von jeglichem Begehren seines Herzens er sich gelöst,
Geht der Sterbliche unsterblich in das Brahma hienieden ein."

Die Texte, die von diesen Gedanken sprechen, die „Upanishaden", sind in allem Einzelnen voll von Unklarheiten. Immer wieder sinkt das Denken aus den Höhen, zu denen es sich so schnell erhoben hat, hinab, oft geradezu in kindische Torheiten. Aber dann folgt wieder ein Wort wahrhaft hinreißender Beredsamkeit, die ahnungsvoll, gottestrunken die Überhöhe des Brahma, das selige Mysterium des Einsseins mit Ihm verkündet. Wie anders erfaßt dieser Glaube den ganzen Menschen als die

Verehrung der alten Götter mit den kalten Spitzfindigkeiten ihrer priesterlichen Technik! Freilich ist auch dies kein Glaube, der sich die Aufgabe stellt, Erzieher des Volkes oder gar der Menschheit zu sein. Es ist eine geheime Kunst der Auserwählten, der Einsamen, aus dem Welttreiben Ausscheidenden, die in sich die Kraft fühlen, in stolzer Selbstherrlichkeit sich aus dem Reich des Leidens in die Überfülle der Seligkeit hinüberzuschwingen.

Asketentum. Der Stand der Śramaṇa.

3. Eine solche Revolution der Gedanken mußte auch die äußeren Formen des geistlichen Lebens von Grund aus umgestalten. Von den Brahmanen, die den Ātman erkennen, heißt es: „Sie begehren nicht nach Nachkommen: was sollen Nachkommen uns, denen dieser Ātman, diese Welt zu eigen gehört? Sie lassen davon ab, nach Söhnen zu begehren und nach Habe zu begehren und nach Himmelswelt zu begehren, und ziehen als Bettler einher.“ So fangen jetzt die Landstraßen Indiens an, sich mit geistlichen Bettlern zu bevölkern; in der bunten Pracht der indischen Wälder erstehen jene Einsiedeleien, in denen sich Asketen in den Gedanken an das Brahma versenken. Nicht Brahmanen allein führen solches Leben; vor dem neuen Gott verschwinden die Sonderrechte der Priester der alten Götter. Unter den Personen der Upanishaddialoge erscheinen auch weltliche, fürstliche Männer; mehr als einmal sind die Rollen so verteilt, daß im Redegefecht über die höchsten Fragen der Sieg ihnen, nicht den Brahmanen verbleibt. Ein bedeutsames Zeichen der fortschreitenden Befreiung des Denkens von altem Zwang: diese philosophierenden Fürsten sind die Vorläufer jenes großen Inders von weltlich-adliger Geburt, des Mönchs aus dem Sakyahause.

Bald prägt sich in voller Bestimmtheit ein zweiter geistlicher Stand aus, mit dem Stempel der neuen Zeit bezeichnet: der Stand der Śramaṇa, der geistlichen Männer aus eigner Wahl, aus innerem Beruf, die sich jetzt den Brahmanen, den geistlichen Männern von Geburt, an die Seite stellen. Einen gewissen Anschluß an die alten Traditionen des Veda halten viele nach wie vor fest. Andere emanzipieren sich davon. In freiester Beweglichkeit verzweigen sich schnell die Ideen, die Formen geistlichen Lebens. Auch skeptische, materialistische Gedanken tauchen auf: „Alles ist wahr“; „Alles ist unwahr“. Es gibt keinen freien Willen; jedes Wesen wird „durch Schicksal, Fügung, Natur seinem Ziel zugeführt“. Wer mordet, begeht keine Schuld; wer Gaben spendet, tut kein gutes Werk. „Haarspalter“ lassen sich hören und bewundern, Disputierkünstler, die „einhergehen, mit ihrem Scharfsinn Systeme zerspaltend“. Andere geben sich Kasteiungen hin oder bilden die Übungen des „Yoga“ zur Meisterschaft aus: sie nehmen bestimmte Körperhaltungen ein, hemmen den Atem, fixieren das Denken starr auf einen Punkt und erzeugen so in sich Zustände der Ekstase, in denen sie, komplizierten psychologischen Formeln entsprechend, sich stufenweise zu immer reineren Höhen der Selbstentäußerung und Weltentnommenheit zu erheben meinen.

Diese mächtigen geistigen Gärungen sind es, aus denen zwei noch heute lebende, eng miteinander verwandte Religionen hervorgegangen sind. Die eine, gestiftet oder nach älteren Anfängen neu gestaltet von dem adligen Nātaputta, hat gegenwärtig besonders im westlichen Indien zahlreiche Anhänger, die Sekte der Jaina. Die andere, die wir unter den beiden wählen, um sie näher zu beschreiben, ist von einem Zeitgenossen Nātaputtas begründet, von jenem Mann, den seine Anhänger den „Erwachten", „Erleuchteten", den Buddha nannten.

III. Der Buddhismus. Die Jahrhunderte, die zwischen der Zeit des Rigveda und der Buddhas hingegangen waren, hatten in den glänzenden Königsstädten des östlichen Gangeslandes — dort lagen die Schauplätze von Buddhas Wirken — unter dem immer mehr vom Ariertum zum Hindutum hinübergleitenden Volke eine Kultur von anderer Reife, anderem Reichtum erstehen lassen, als einst in den Hirtendörfern des Fünfstromlandes gelebt hatte. Eine Kultur, an der schon Zeichen der Ermüdung, der Zersetzung sichtbar werden. Wir können — hier zum erstenmal in der Geschichte Indiens — die Zeit, von der wir sprechen, annähernd bestimmen: Buddhas Tod ist um 480 vor Chr. anzusetzen.

Buddhas Leben.

1. Was wir von seinem Leben hören, ist überall von Legendenhaftem durchsetzt: wie sollten sich die menschlichen Umrisse einer Gestalt, der die Gläubigen weltüberragende Größe zuerkannten, nicht mit aller überirdischen Glorie umkleiden? Die Wundergeschichten und Erdichtungen aller Art, von denen schon die ältesten Texte voll sind, nehmen dann in der jüngeren Literatur noch mehr überhand. Jene älteren Überlieferungen haben nicht die Gestalt zusammenhängender Biographieen; es sind kleinere Geschichten in Prosa, zuweilen auch in Versen, und Notizen biographischen Inhalts, die zufällig an diesem und jenem Ort der Reden Buddhas verstreut sind. Sie machen es möglich, einen Kern geschichtlicher Wahrheit unter allen Umhüllungen zu erfassen.

Den Theorieen zum Trotz, die in Buddha eine mythische Gestalt, etwa einen Sonnenheros sehen wollten, hat sich in neuester Zeit der Boden seiner Geburtsstätte aufgetan, um von der irdischen Wirklichkeit seines Lebens zu zeugen. Am Fuß des Himalaya, auf nepalesischem Gebiet, wo sich, umgeben von dichtem Sumpfwald, eintönige Flächen von Reisfeldern dehnen, ist eine Inschrift Aśokas, des größten aller buddhistischen Könige (um die Mitte des 3. Jahrhunderts v. Chr.) gefunden worden. Sie berichtet, daß dieser hierher wallfahrtete, um seine Verehrung an dem Ort darzubringen, wo Buddha, der Weise aus dem Sakyageschlecht, geboren ist. Und der König hat der Gemeinde von Lumbinī Steuerfreiheit verliehen. Lumbinī ist ein in allen buddhistischen Landen hochberühmter Name: es ist das Bethlehem des Buddhismus.

Nicht, wie die jüngeren Legendenbücher es darstellen, als Sohn eines großen Königs, sondern als ein einfacher Adliger aus der Familie der

Sakya ist Buddha dort geboren. Wir hören vom Tod seiner Mutter bald nach seiner Geburt, von ihrer Schwester, die Mutterstelle am Kinde vertreten hat. Dann wird von seinem Weibe erzählt, von seinem Sohn Rāhula, der nachmals dem Kreise seiner Jünger angehörte. Er selbst verließ im Alter von 29 Jahren die Seinen, um als Asket der Erleuchtung und Erlösung nachzustreben. Nach Jahren heißen, vergeblichen Bemühens soll er in einer Nacht, unter dem heiligen Feigenbaum sitzend, in ekstatischer Hingenommenheit und unter Visionen, wie sie der religiösen Erfahrung aller Zeiten geläufig waren und noch sind, die erlösende Erkenntnis, das Bewußtsein der erreichten Vollendung erlangt haben. Von da an fühlte er sich als den Buddha, als den Erleuchteten und Erlösten.

Nun zog er lange Jahre und Jahrzehnte im Mönchsgewande lehrend durch das Land: ein Wanderleben, in das nur alljährlich, wie es das Klima und die indische Asketensitte verlangte, die sommerliche Regenzeit eine Ruhepause brachte. Von den Parks, welche fromme und reiche Verehrer zu seiner Verfügung gestellt hatten, sah man ihn Morgen für Morgen in die Städte hineingehen. Da zog er von Haus zu Haus und hielt seine Almosenschale schweigend hin, damit man ihm einen Bissen Speise hineintäte. Wo er Hörer fand, predigte er, oder redete in Gleichnissen, oder er ließ sich fragen oder richtete selbst an die Mitunterredner Fragen, die aus ihrem Geist die verborgenen Keime der Erkenntnis ans Licht zu ziehen suchten. Die mönchischen Jünger, die den Meister umgaben, entstammten zum großen Teil den höheren Kreisen der Gesellschaft und waren in die Bildung ihrer Zeit eingeweiht. Auch Frauen wurden, freilich nicht von Anfang an, zugelassen, oder richtiger, es wurde neben der Mönchsgemeinde eine Nonnengemeinde gestiftet, den Mönchen zu strenger Unterwürfigkeit verpflichtet.

Als achtzigjährigem Greis nahte Buddha das Ende. In seinen Abschiedsworten, welche die Überlieferung berichtet — mögen wir sie nun im einzelnen für authentisch halten oder nicht —, weht ein Hauch rührender Innigkeit, wie er der gemessen kühlen Art jener Texte nicht oft eigen ist. „Vergänglich ist alle Gestaltung; ringet ohne Unterlaß“: dies sollen seine letzten Worte gewesen sein. In einem Hain vor der Stadt Kusinārā ist er gestorben, in das Nirvana eingegangen. Der Phantasie — nicht nur der seiner Gläubigen — erscheint seine Gestalt in geheimnisvoller, über ungeheuren Weiten der Geschichte ragender Riesengröße. Die prüfende Betrachtung des Historikers wird ihn kaum den mächtigen Denkern zuzählen, die dem Gedanken neue Bahnen gebrochen haben. Aber sie wird ihm den Ruhm einer durchaus auf das Größte gerichteten Persönlichkeit zuerkennen, von der sich weltentsagende Freudigkeit und Frieden in die Seelen zuerst Vieler, dann Unzähliger durch Jahrtausende und durch die Fernen Asiens hin ergossen hat.

Die Lehre Buddhas.

2. Die Lehre Buddhas gehört ganz der Entwicklungslinie an, die sich in den Gedankenkreisen der Upanishaden anspinnt. Aus dem ruhelosen

Treiben des Weltdaseins, aus Angst und Not der Seelenwanderung, dem Gefesseltsein an die Wirkungen von Verdienst und Schuld vergangener Existenzen wird der Ausweg gesucht. Keines Gottes Gnade soll diesen Ausweg eröffnen, sondern die eigene Kraft und Wissenschaft, die den Mechanismus des Geschehens zu handhaben weiß. Wie die Leiden, denen man entfliehen will — insonderheit das Leid der Wanderungen — überwiegend seelische Vorgänge sind, so sind es vor allem Faktoren des Seelenlebens, durch welche sich jene Selbsterlösung vollzieht. Der Buddhismus, an Zielbewußtheit die Spekulation der alten Upanishaden weit übertreffend, erstrebt durchaus ein klares, man möchte sagen wissenschaftliches Verständnis der seelischen Vorgänge und des in ihnen waltenden gesetzmäßigen Verlaufes von Ursachen und Wirkungen: womit es nicht im Widerspruch steht, daß in diesen scholastischen Begriffsreihen in der Tat den auf der Betrachtung der Wirklichkeit beruhenden Elementen immer noch ein starker Beisatz phantastischer Gebilde beigemischt ist.

Die vier heiligen Wahrheiten.

In einfachen Worten unter Vermeidung aller verwickelteren Formulierungen hat die alte Gemeinde — oder dürfen wir nicht glauben der Meister selbst? — die Summe der Lehre in vier Sätzen zusammengefaßt, den „vier heiligen Wahrheiten“. Sie lauten:

„Dies ist die heilige Wahrheit vom Leiden: Geburt ist Leiden, Alter ist Leiden, Krankheit ist Leiden, Tod ist Leiden, mit Unliebem vereint sein ist Leiden, von Liebem getrennt sein ist Leiden, nicht erlangen was man begehrt ist Leiden, kurz, die fünferlei Objekte des Ergreifens (fünf Gruppen von Elementen des leiblich-geistigen Daseins) sind Leiden. — Dies ist die heilige Wahrheit von der Entstehung des Leidens: es ist der Durst, der von Wiedergeburt zu Wiedergeburt führt, samt Freude und Begier, der hier und dort seine Freude findet: der Lüstedurst, der Werdedurst, der Vergänglichkeitsdurst. — Dies ist die heilige Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: die Aufhebung dieses Durstes durch gänzliche Vernichtung des Begehrens, ihn fahren lassen, sich seiner entäußern, sich von ihm lösen, ihm keine Stätte gewähren. — Dies ist die heilige Wahrheit vom Wege zur Aufhebung des Leidens: es ist dieser heilige achtteilige Pfad, der da heißt: rechtes Glauben, rechtes Entschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken.“

Weltleiden und Erlösung.

Was in den Upanishaden anhob, ist hier aufs äußerste gesteigert: die Abwendung von der Welt, das Zurückbeben auch vor ihren Freuden. Den Menschen, der gleichsam Blumen pflückend einhergeht, reißt der Tod hinweg, wie Wasserfluten ein nächtliches Dorf. Was nur immer diesem Dasein zugehört, es ist alles „unbeständig, leidenvoll, dem Wechsel unterworfen“. Auch das Seelenleben ist ein ruheloses Einherströmen von Empfindungen, von Vorstellungen; ein Bleibendes, eine substanzielle Seele ist darin nicht zu entdecken. Nichts, wovon man sagen kann: „Das ist mein, das bin ich, das ist mein Selbst.“ Über den Tod hinweg durch die

unabsehbaren Weiten der Seelenwanderung rollt das Rad der Existenz weiter und immer weiter, wiederholt sich im Wechsel von Geborenwerden und Sterben das alte Leiden des Daseins.

„Alle Gestaltung, ach, wechselnd dem Entstehn, dem Vergehn gehört.
Was geboren, muß hinschwinden. Selig des Werdens End' und Ruh'."

Man hört aus den Reden Buddhas, aus dem Wohlklang der buddhistischen Poesie das Leiden zarter, unendlich berührbarer Seelen heraus, denen es nicht gegeben ist, „sich in die Welt zu wagen, der Erde Weh, der Erde Glück zu tragen, mit Stürmen sich herumzuschlagen". Dazu fehlt dem Inder, der bei Buddha seine Zuflucht sucht, die Kraft; daran fehlt ihm die Lust. Ihm kann nur eins Genüge tun, das Eine, dessen Seligkeit jener Vers preist, „des Werdens End' und Ruh'".

Zu dieser Ruhe zu führen, haben die Opfer und Riten des Veda, haben Kasteiungen nicht die Kraft. Die Brahmanen, die einander ihre Texte überliefern, gleichen einer Kette von Blinden. Wenn sie durch ihre Waschungen die Sündenschuld entfernen könnten, müßten ja alle Frösche und Schildkröten in den Himmel kommen. Das Nichtwissen, den Durst nach Dasein und Lust, die mächtigen Erzeuger des Leidens, soll man vernichten. Rechtschaffenes Leben bereitet die Befreiung vor; ihr näher führt sorgsam genaue Aufmerksamkeit auf jede Bewegung und jeden Gedanken, dazu die auf das angelegentlichste betriebene Pflege ekstatischer Versenkungen, die der Buddhismus von der Yogalehre übernommen hat; die das Nichtwissen zerstörende Erkenntnis der heiligen Wahrheiten vollendet die Erlösung, die Erreichung des Nirvana.

Nirvana.

Nirvana — es war nicht von den Buddhisten zuerst geprägt, dies Wort; es wird nicht von ihnen allein gebraucht. Aber seine besonders feste Heimat hat es doch eben in der Sprache der buddhistischen Lehre. Nirvana heißt „Verlöschen" oder genauer „Verwehen". Wie stellt sich der Buddhismus dies Verwehen vor? Wenn die Flammengluten des Daseins, des Leidens verweht sind, bedeutet dies das Nichts? Oder bedeutet es die Seligkeit eines aller Vergänglichkeit entnommenen höchsten Seins? Wer nach dem Heil trachtet, soll den Vorwitz aufgeben, so zu fragen. Dem Jünger, der auf eine Antwort dringt, erwidert Buddha, er lehre nicht, was zum Frieden und zur Erleuchtung unnütz sei. Führen andere Stellen der Texte eine andre Sprache? „Es gibt, ihr Jünger, ein Ungeborenes, Ungewordenes, nicht Gemachtes, nicht Gestaltetes. Gäbe es nicht, ihr Jünger, dies Ungeborene . . . würde es für das Geborene, Gewordene, Gemachte, Gestaltete keinen Ausweg geben." Das Nirvana ist „weder Kommen noch Gehen noch Stehen, weder Sterben noch Geburt. Ohne Grundlage, ohne Fortgang, ohne Halt ist es: das ist des Leidens Ende." Klingt hier doch, entgegen jener Ablehnung der Frage, der Gedanke an ein jenseits alles Weltdaseins liegendes ewiges Sein an? Oder bedeuten die Worte nur, daß es für das Gewordene einen Weg gibt, vom Leiden

des Gewordenseins sich zu erlösen? Wir mögen zweifeln. Aber deutlich erkennen wir, daß diese negative Sprache geschichtlich eng zusammenhängt mit der negativen Sprache der Brahmaspekulation, wo sie vom Brahma, dem „Nein, nein“ redet. Der Dualismus, mit dem jene Spekulation arbeitete, kehrt im Buddhismus wieder; freilich ist er hier um einen wichtigen Schritt weiter geschoben. Auf der einen Seite bei den Buddhisten wie bei den brahmanischen Denkern das bunte Weltdasein, von Werden und Vergehen zerwühlt, mit seinem ganzen unermeßlichen Leiden. Auf der andern Seite für jene Alten das Brahma, für die Buddhisten das Nirvana. Schon das Brahma, wie ist es in seiner gestaltlosen Ruhe abgeblaßt gegen die lebendigen Götter des Veda, die überall von Glanz und Pracht, von Lärm und heldenmäßiger Bewegung umgeben sind! Aber das Brahma ist doch als ein Seiendes, als das Seiende, als wirklichste Wirklichkeit gedacht. Das Nirvana aber — es ist jenseits von Sein und Nichtsein das geheimnisumhüllte Rätsel. Welche Fähigkeit muß das Denken dieser indischen Mönche besessen haben, allem Sichtbaren den Rücken zu kehren, um an der Glorie solcher Idee sich selig zu sättigen!

Die buddhistische Gemeinde.

3. Wer dem Erlösungsziel mit voller Kraft nachringt, entsagt seiner Heimat, Familie, Kaste. Mit geschorenem Haupt, im gelben Gewand wandert er als Mönch, als „Bhikkhu“ d. h. Bettler. Denn er besitzt nichts als das Dürftigste, Unumgänglichste von Kleidung, Almosenschale und dergleichen. Gold und Silber ist nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die Gemeinde im ganzen auf das strengste verpönt. Nicht weniger ernst als mit dem Gebot der Armut wird es mit dem Gebot der Keuschheit genommen. Und das ganze Tun und Lassen des Mönchs ist dem Gehorsam gegenüber den ernsten Geboten der Gemeindeordnung unterworfen — Satzungen, die mit bewundernswerter Gemessenheit sich auf der einen Seite von jeder Lässigkeit, jeder Konzession an weltliche Neigungen, auf der andern ebenso entschieden von jener leeren und eitlen Selbstquälerei fernhalten, die schon in diesem Zeitalter auf allen Straßen Indiens ihr Wesen treibt. Ein eigentlicher Kultus wird in diesen geistlichen Kreisen nicht geübt. Die regelmäßigen halbmonatlichen Versammlungen der Mönche und Nonnen sind in keiner Hinsicht einem Gottesdienste ähnlich; es sind Beichtversammlungen, in denen die Kontrolle darüber geübt wird, ob nirgends ein Vergehen vorgekommen, jede Vorschrift gewissenhaft befolgt ist. Im schmucklosen Rahmen solcher Mönchsregel aber, welcher Ernst und welche Entschlossenheit des geistlichen Strebens! Welche heiße Bemühung um die schwere Kunst, alle Fäden des eigenen Innenlebens in der Hand zu halten, welche friedevolle Seligkeit des Hinübergelangtseins über die Wogen von Welt und Leiden! In ihrer tiefen und reinen Schönheit legen die alten Dichtungen der Buddhisten, die auf uns gelangt sind, unvergleichlich beredtes Zeugnis hiervon ab.

Den Orden umgibt der Kreis der Laien, die, im weltlichen Leben verharrend, „beim Buddha, bei der Lehre, bei der Gemeinde ihre Zuflucht genommen haben“. Man empfiehlt ihnen die Beobachtung gewisser Moralgebote und übt an ihnen Seelsorge. Man rechnet auf ihre freigebigen Bemühungen, den äußeren Bedürfnissen der Mönche zu Hilfe zu kommen. Auch wehrt man dem nicht, begünstigt es vielmehr, daß sie eine Art von Kultus treiben, für die Reliquien Buddhas oder anderer heiliger Männer Monumente errichten und mit Blumenspenden und Illuminationen Feste feiern. Auf tausend Wegen durchflutet der Geist des Buddhatums auch die Weiten und Breiten des Lebens der Massen, nicht anfeuernd, zum Schaffen treibend, aber zähmend, besänftigend, Frieden bringend. Und doch ist das alles vielmehr eine seitab sich bewegende Nebenwirkung, als ein Stück vom tiefsten Wesen des Buddhismus. Seine wahren Ziele liegen allein in der Jenseitigkeit des Nirvana; wahre Bürger des Reiches Buddhas sind nur die Weltentnommenen, die Mönche und Nonnen.

Buddhismus und Christentum.

4. Wie sollte nicht dem, der diesen Glauben betrachtet, zugleich ein andres Bild vor Augen treten und zur Vergleichung herausfordern, das Bild des Christentums? Hier wie dort der wandernde, lehrende Meister mit seinem Jüngerkreis: manche Erzählungen, beispielsweise die auch bei den Buddhisten sich findende Versuchungsgeschichte, manche Gleichnisse und Lehrworte einander so ähnlich, daß man bekanntlich an das Eindringen buddhistischer Elemente in die Evangelien gedacht hat — eine weder zu erweisende noch zu widerlegende Hypothese, die ich meinerseits eher unwahrscheinlich finden möchte. Wie verwandt aber hier die Verkündigung, daß das Gottesreich herbeigekommen, dort, daß die Befreiung vom Tode gefunden ist — der inmitten des Erdenlebens nach göttlichem Ratschluß oder nach ewiger Ordnung, wo die Zeit erfüllt ist, durch das Erscheinen eines Erwählten sich eröffnende Ausblick auf eine lichte Welt der Erlösung und Vollendung. Hier wie dort eine Freiheit und Innerlichkeit, die allen dumpfen Zwang alten Gesetzes- und Ritenwesens abgetan hat; hier wie dort die Richtung auf Überschreiten jeder nationalen Beschränkung, auf weltumfassende Universalität. Und doch wiederum, wenn man es näher betrachtet, wie tief verschieden die Gedankengänge des einen und des andern Glaubens, wie unendlich verschieden vollends die Tonart, auf welche die Melodie des Seelenlebens gestimmt ist! Im Buddhismus die höchste waltende Macht ein unpersönliches Weltgesetz, das der Denker, stolz auf seine Kraft, durchschaut und sich dadurch zur ewigen Ruhe erlöst; im Christentum die waltende Macht die Gnade eines allliebenden Gottes, die zu ewigem Leben den erhöht, der sie in Demut ergreift. Welche Befruchtung hat das Christentum der Entwicklung der Persönlichkeit, der des Individuums wie der Völker gebracht! Und dagegen der Buddhismus — wie sind in der kühlen Stille seiner Gedankenwelt alle die Töne verklungen, die von persönlichem Leben erzählen könnten! Hätte er die Kraft, solches Leben zu erzeugen, er würde es nicht wollen

— nicht wollen, daß die unheilvolle Phantasmagorie persönlichen Fühlens und Trachtens ihr Spiel weiter treibe. Ist doch selbst der Buddha keine mit ihrem eignen Stempel geprägte Person. Auch er wiederholt nur den Typus, den die unzähligen vergangenen Buddhas verwirklicht haben, die künftigen Buddhas verwirklichen werden: er ist, kann man sagen, das aus der großen Formel des Weltvorgangs berechenbare Gebilde, das an dem Punkt steht, wo dieser Vorgang, sich selbst beleuchtend und durchschauend, sich aufheben muß.

Wohl mag uns das negative Wesen der buddhistischen Ideale, das in solchem Kontrast mit dem großen westlichen Gegenbild hervortritt, als Schwäche erscheinen, die Abkehr von Arbeit und Tätigkeit, von der Aufgabe, Welt und Weltleben zu gestalten und zu veredeln. Das alles hat seine Wurzeln und findet seine Erklärung in den Eigenheiten, den Schwächen des indischen Volksgeistes. Aber es darf gesagt werden, daß innerhalb der Schranken, die diesem Geist gezogen waren, von Buddha und seiner Jüngergemeinde Bildungen geschaffen worden sind, deren ernster Adel nicht oft in der Geschichte der Religionen seinesgleichen gehabt hat.

Neue Götter.

IV. Der Hinduismus. Siegreich verbreitete sich die Lehre Buddhas durch Indien, ja bald begann sie die Grenzen Indiens zu überschreiten. Und doch fingen schon früh die Bewegungen sich vorzubereiten an, in denen der alte Glaube dereinst seine erschütterte Herrschaft wiederherstellen sollte. Vielmehr nicht der alte Glaube: dessen Bedeutung für das große religiöse Leben Indiens war dahin. Aber wenigstens äußerlich an den Veda anknüpfend, den Zusammenhang mit dem Brahmanentum festhaltend, erhob sich, von anderm Geist durchweht als der unpersönliche Mechanismus der buddhistischen Erlösungskunst, die Verehrung neuer mächtigster persönlicher Götter. Schon lange vor Buddha war aus dem abstrakten Begriff des Brahma ein höchster Gott Brahma hervorgetaucht: gleichsam der notdürftig mit Fleisch und Blut sich bekleidende Schemen des Dinges an sich. Jetzt betraten Götter voll andrer Lebensfülle den Schauplatz. Der Hindugeist erschuf die Hindugötter mit ihren vielköpfigen, vielarmigen Ungestalten, durchlodert von Sinnlichkeit, Grausamkeit, Wildheit. Ein Grieche, der um 300 vor Chr. Indien bereiste, fand, daß dort im Gebirge Dionysos verehrt werde, in der Ebene aber Herakles. Dionysos ist der mit orgiastischem Festjubel gefeierte Śiva, Herakles der starke Reiniger des Landes von Ungeheuern, Kṛshṇa, die Inkarnation Vishṇus.

Vishṇu-Kṛshṇa.

1. In Vishṇu-Kṛshṇa hat sich ein auf vedischer Grundlage ruhender Gott mit einem legendarischen Heros vereinigt, der in den Gegenden von Mathurā an der Jumna zu Hause ist. Mit indischer Geschmeidigkeit passen sich die Gestalten einander an. Welche Verwandlung wüßte die große Verwandlungskünstlerin nicht zu vollbringen, die indische Phantasie!

Kṛshṇa „der Schwarze" wächst unter Hirten auf, verfolgt von den Nachstellungen seines Oheims. Siegreich bezwingt er Feind über Feind, Menschen wie Dämonen. Der Held in Kämpfen ist auch ein Held der Liebe; unerschöpfliche Liebeslust genießt er im Vṛndāvanawalde mit den Scharen der Hirtinnen. Aber diese seine irdische Erscheinung trägt zugleich die unendliche Wesensfülle Vishṇus in sich. Vielleicht wäre es richtiger zu sagen, daß es eben die Verschmelzung mit Kṛshṇa ist, die in Vishṇus Gestalt jene Wesensfülle und Überhoheit ergossen hat. Die bedeutsamste in jedem Fall unter allen Verkörperungen Vishṇus ist Kṛshṇa. Denn in einer Menge von Avatāras ist der vierarmige Gott erschienen — als der Fisch, der in der Sintflut das Schiff Manus über die Fluten geführt hat, als der Eber, der an der Spitze seines Hauers die Erde aus den Wassern emporhob, als der Held Rāma und in andern Verkörperungen, in tierischer, tierisch-menschlicher, menschlicher Gestalt. „Jedesmal, wenn das Recht Schwächung erleidet und das Unrecht stark wird, erschaffe ich mich selbst." So öffnen sich der Verehrung Vishṇus unerschöpfliche Möglichkeiten. Vor allem aber versenkt sie sich in den Erdenwandel Kṛshṇas, wie das Gedenken der Buddhisten in das Leben ihres Meisters; und wohl andre Macht mag über die Seelen vieler der göttliche Buhle der Hirtinnen üben als die blasse Erhabenheit des weltflüchtigen Sakyasohnes. Vom Menschen aber, dem Gottmenschen kann sich der Gedanke des Anbeters zum Gott, zur Gott-Natur hinüberschwingen. „Dies ist das höchste Mysterium, dies die höchste Stätte . . . Dies ist das Unvergängliche, das Ununterscheidbare; dies ist das Ewige."

Śiva.

2. Unterdessen dringt ein andrer Gott zu gleicher Höhe empor, Śiva „der Gnädige", dessen milder Name die furchtbarste Wesenheit benennt. In gewisser Weise ist Śiva schon in vedischer Zeit als der Gott Rudra vorhanden. Aber erst jetzt taucht sich seine alte wilde Gestalt in allerwildeste Schrecklichkeit. Von allen Seiten, scheint es, fließt dem alten Gott neue Substanz zu; eine Menge lokaler Gottheiten — wohl auch der Ureinwohner — mag er in sich aufgenommen haben. Er ist für sich allein ein mythologisches Chaos, geschaffen in Werkstätten, deren Glutatmosphäre wir nur ahnen können. Schlangen umwinden ihn. Um seinen Hals hängt die Kette von Schädeln. Die Mondscheibe schmückt ihn als Kopfschmuck. Auf seiner Stirn flammt das dritte Auge, durch dessen Blick er einst den Liebesgott, der sich an ihn wagte, zu Asche verbrannt hat. So thront er, umgeben von den Heerscharen seiner Geister und Gespenster, im Hochgebirge, neben ihm seine Gemahlin, vielnamig wie er selbst, Kālī „die Schwarze", Durgā „die Unzugängliche", Pārvatī „die Bergestochter". Er ist der Zerstörer, er ist der Schöpfer, der Erzeuger; sein Symbol ist das Linga, der Phallus. Er ist der Mime, der Tänzer; er ist der Asket, der Meister aller düstern, krampfhaften Gewaltsamkeiten des indischen Asketentums, wie ihn der Segensspruch im Eingang eines Dramas schildert: die Kniee mit doppelter Schlangenschlinge umschürzt,

sitzt er da; durch Atemhemmung hat er Sinne und Gedanken unterdrückt; ins Leere starrend zerfließt er im Brahma, dem großen All-Einen.

3. Diese Götter sind es, Vishṇu, Śiva, die jetzt die Herrschaft an sich zu reißen beginnen. Sie unterwerfen sich die alte Sagenwelt, dringen in das nationale Epos ein und zwingen es, ihre Taten und ihre Glorie zu verkünden. Immer mehr wird die ernste, heilig ruhige Stimme der buddhistischen Verkündigung übertönt. Wie soll auch ein Glaube, der das Volk nur aus weiter Ferne das Reich seiner kühlen Abstraktionen bestaunen läßt, nicht vor Göttern verbleichen, in denen die eigensten Instinkte der Volksseele — man möchte sagen aller der Volksseelen aller Völker Indiens — in überwältigender Lebendigkeit sich verkörpern? Noch hält sich der Buddhismus eine Zeitlang, indem er das „Mahāyāna" hervorbringt, den Heilsweg des „großen Fahrzeugs", diesen in tausend Farben schillernden, in unerhörten Wortschwall getauchten Wirrwarr von überphantastischem Heiligendienst und nihilistischer Spekulation, dem freilich auch ein Zug weitherziger werktätiger Milde nicht fehlt. Śivaitischer Geist dringt von allen Seiten in die Buddhalehre ein, und endlich geht sie, während sie im mittleren und östlichen Asien Siege über Siege erringt, in ihrem indischen Heimatlande, den Bedürfnissen des indischen Lebens entfremdet, langsam zugrunde. Ihr Zwillingsbruder, das Jainatum, erhält sich zwar am Leben; es ist ein eng beschränktes Dasein, das es führt. Als Sieger aber herrscht bis auf den heutigen Tag der Glaube, den man den Hinduismus nennen kann, der um die großen Gestalten von Vishṇu und Śiva sein buntes Göttergewirr ausbreitet. Er zersplittert sich in Massen religiöser Kasten, in Sekten über Sekten, die durch irgend welche Schlagworte oder Gebräuche, durch die Verehrung irgend eines Reformators — oft eines Mannes von niederer Herkunft — geeinigt sind. Er erzeugt mit indischer Überfruchtbarkeit beständig Neues, paßt sich jeder Situation an, nimmt noch jetzt fortwährend von unten her, aus der außerhalb des Hindutums verbliebenen Unkultur halbwilder Stämme, die beständig aufsteigenden Elemente in seinen Schoß auf, nicht in feste Dogmen und Ordnungen faßbar, zerfallen in der Zerfallenheit des nationalen Lebens, und doch durch große, bleibende Grundzüge bezeichnet. So ist er das rechte Erzeugnis und Gegenbild der Hindurasse mit ihren zahllosen Nuancen und doch ihrer Zusammengehörigkeit — dieser wunderbaren Rasse, welche die Geschichte aus Elementen, die vom vornehmen Arier bis zu den schwarzen Bewohnern des Gebirgswaldes reichen, zusammengeschmiedet hat.

Der Hinduismus.

Während das vielgestalte religiöse Treiben des Hindutums in seinen Höhen in die Regionen des philosophischen Gedankens hinaufragt, erstreckt es sich in der Tiefe hinab in die Sphären krassesten Aberglaubens, des Fetischdienstes, zügelloser Ausschweifungen. Den einen ist die Gestalt des Gottes nur wie ein durchsichtiger Schleier, hinter dem die Tiefen des Allwesens erscheinen: und in ekstatischen Versenkungen stürzen sie

sich in diese Tiefen hinab oder sie lassen sich von den mystischen Gluten jener Gottesliebe durchströmen, deren Gewalt und deren Taumel das Wort eines indischen Frommen der Neuzeit schildert: wer den rechten Trunk von dieser Liebe getan hat, der gleicht dem Trunkenen, für den die Gebote der Reinlichkeit nicht gelten. Den andern erscheint der Gott, die Flut der Götter in gröberer Gestalt als jenen einsamen Auserwählten. In den großen, schmucküberladenen Tempeln empfängt das Götterbild oder das Göttersymbol, etwa das Linga Śivas, seine glänzende, lärmende Verehrung mit Beleuchtungen, Glockenläuten, Blumenspenden, feierlichen Wagenfahrten des Gottes, mit Musik und Tanz der juwelenbedeckten Bajaderen. Da finden die großen Festfeiern des festreichen Hindukalenders statt, mit ihren zusammenströmenden Pilgerscharen, ihren Volkslustbarkeiten, ihren pantomimischen oder mysterienartigen Aufführungen. In den Straßen wandern die heiligen, unverletzlichen Stiere Śivas umher. An den heiligen Badeplätzen drängen sich die Massen, die dort ihre Sünden abwaschen. Aus der Ferne bringt man die Kranken und Sterbenden nach Benares, Śivas heiliger Stadt, um sie das heißersehnte Grab in den Gangesfluten finden zu lassen. Abseits vom Treiben der Menge feiern geheime Verbindungen die Śaktis, die weiblichen Potenzen der Götter, in wilden und obszönen Orgien. In den Dörfern empfängt die Dorfgottheit ihre Anbetung: ein rohes Bild, ein Fetisch verkörpert sie; ein Fleck roter Farbe etwa auf einem Felsen zeigt ihre Gegenwart an. Auch zu göttlicher Hoheit aufgestiegene verstorbene — gelegentlich selbst lebende — Menschen werden verehrt; der Asket und Wundertäter, ja der angestaunte oder gefürchtete englische Offizier, „die große Macht Gottes". Der Weg zur Götterwürde ist nicht weit, und neben den alten Göttern findet der neuentstandene leicht Platz. Sind doch alle diese Götter Manifestationen der einen großen Weltkraft; bis tief in die niederen Sphären dieses Glaubens und Kultus klingt, lauter oder leiser, die alte indische Melodie der pantheistischen Mystik. Sie reißt die Seelen in wildem Sturm hin, betäubt sie in jähen Erschütterungen, läßt bunte, groteske, wollüstige Phantasieen sie umspielen, eröffnet der Flucht vor dem Leiden der Wanderungen den Ausweg in Welten träumerischer Seligkeit. Eine Verkünderin heilig erhabener Gebote, eine Spenderin von Ernst und Kraft, diese Gebote zu halten, ist die Hindureligion nicht.

Rückblick.

Von dieser letzten Entwicklungsphase blicken wir auf die Religion Indiens im ganzen zurück. Sie erscheint uns als eine von der Kultur, in der wir leben, nahezu losgelöste Welt. Was sie vom Westen empfangen hat — wir sprechen von der Zeit vor der mohammedanischen und europäischen Herrschaft — ist gering. Und ebenso gering ist wohl, was sie, die große Erzieherin des inneren und östlichen Asien, dem Westen gegeben hat. Das eine wie das andre scheint, wie man auch über hier und dort verstreute zweifelhafte Spuren urteilen mag, mehr den Dingen

zuzugehören, die der Antiquar gewissenhaft verzeichnen wird, als denen der Historiker ernstliche Bedeutung beilegen kann. Aber haben die Religionen Indiens dem religiösen Leben unserer Kulturwelt nur karge Gaben gebracht, welche Schätze bieten sie in ihrer weite Fernen mächtig durchschreitenden Entwicklung dem Erkenntnisdrang der westlichen Wissenschaft! Es ist wahr, wenn wir die vergleichsweise Unberührtheit dieser Entwicklung durch äußere Einflüsse rühmen, so vergessen wir nur allzu leicht die Einflüsse der indischen Urbewohner, die große Wandlung der Rasse, den Übergang des Ariers in den Hindu. Hier werden in der Tat die geistigen Notwendigkeiten jener Entwicklung von einer übermächtigen materiellen Zufälligkeit gekreuzt. Es liegt gleichsam ein großes geschichtliches Experiment vor, bei dem an einem einzelnen Punkt vergessen ist, den Prozeß, der beobachtet werden soll, von allen ungewollten Nebeneinflüssen zu isolieren. Aber vollständig pflegt die Geschichte ihren Lauf den Fragestellungen des menschlichen Forschergeistes nun einmal nicht anzupassen.

Literatur.

Die eindringende Erforschung der Vedareligion begann um die Mitte des 19. Jahrhunderts. Eine Schar von Forschern — ich nenne BENFEY, A. KUHN, MAX MÜLLER, ROTH, WEBER — arbeiteten die Handschriften vedischer Texte planmäßig durch, publizierten die wichtigsten, legten den Grund — hier ging vor allem ROTH voran — zu ihrer lexikalischen Erschließung. Wie im Hinblick auf die mächtigen Erfolge der mit der Sanskritforschung eng verbundenen vergleichenden Sprachforschung begreiflich ist, schlug auch die Behandlung der Vedamythologie damals von vornherein, namentlich unter der Hand von KUHN und M. MÜLLER, die Richtung auf das Vergleichen ein, auf das Erschließen indogermanischer Urformen, auf das etymologisierende Aufsuchen der den Göttern und Mythen zugrunde liegenden Naturwesen und Naturvorgänge. Bald trat eine Reaktion ein. Strengere Methoden der Sprachforschung, exaktere Vedaexegese, wie BERGAIGNE sie anbahnte, das hoffnungsreiche Aufblühen der ethnologischen Schule in der Religionswissenschaft: alles wirkte zusammen, die Forschung in deutlichermaßen sich ändernde, freilich gegenwärtig von sicherer Bestimmtheit noch weit entfernte Bahnen zu leiten. — Auf die zwischen dem Vedaglauben und dem Buddhismus in der Mitte liegende Spekulation, zuerst am Anfang des verflossenen Jahrhunderts durch ANQUETIL DUPERRONS „Oupnek' hat" dem Westen nah gebracht, haben sich Versuche historischer Durcharbeitung, die ernstlich in Betracht kommen, erst in den letzten Jahrzehnten, namentlich von seiten M. MÜLLERS und DEUSSENS gerichtet. — Die Erforschung des Buddhismus stand lange unter dem Zeichen des Gegensatzes der „nördlichen" und „südlichen" Tradition. Dort vor allem die von HODGSON aus Nepal herbeigeschafften, von BURNOUF mit glänzendem Erfolg durchforschten Texte in Sanskrit und einem eigentümlichen Quasi-Sanskrit, hier die in Ceylon und Hinterindien erhaltenen Pālitexte. Verdient die klarere Ordnung, die größere Einfachheit und anscheinende Altertümlichkeit der letzteren Vertrauen oder ist sie als nachträglich hergestelltes Kunstprodukt aufzufassen? Wo dann, je nach der Stellungnahme zu dieser Frage, im alten Buddhismus mehr die historische, dogmatische, ethische oder andrerseits die legendarische Seite hervortreten muß. Die neueren Forschungen und Entdeckungen haben der ersteren Auffassung das Übergewicht verschafft; die Pālitexte repräsentieren, wenn auch nicht in jedem Detail, so doch in allem Wesentlichen, eine ältest erreichbare, ursprünglich in der ganzen buddhistischen Welt herrschende Gestalt der kanonischen Werke. — In großer, vielfach wohl hoffnungsloser Verwirrung liegt das unabsehbare Gebiet des Hinduismus da. Die Forschung trägt hier nur teilweise ein philologisch-historisches Gewand; zum andern Teil stellt sie sich als Sammlung und Durcharbeitung der heut an Ort und Stelle zu machenden Beobachtungen dar. Es gebührt sich vor allem den Namen Sir A. LYALLS zu nennen. Die hier vorgelegte Darstellung dieser Periode versucht vielmehr ein Gesamtbild als Einzelheiten zu geben. Die Vorgänge, welche die Sekte der Sikhs betreffen, wurden als überwiegend der politischen Geschichte Indiens angehörig beiseite gelassen.

Indische Religion im ganzen. A. BARTH, The Religions of India, 3. Aufl. (1891). — E. W. HOPKINS, The Religions of India (1895). — E. HARDY, Indische Religionsgeschichte (1898).

Vedische Religion und Mythologie. Über die Vedatexte selbst verweise ich auf den Abschnitt „Indische Literatur"; über ihre Exegese und mythologische Verwertung: H. OLDENBERG, Vedaforschung (1905). — Geschichtliche Stellung der Vedareligion im ganzen, mit Diskussion der älteren Ansichten: H. OLDENBERG, Aus Indien und Iran (1899) S. 43 ff. — Im übrigen zu nennen: A. BERGAIGNE, La Religion védique, 3 Bde. (1878—83). — A. HILLEBRANDT, Vedische Mythologie, 3 Bde. (1891—1902). Derselbe, Ritual-Literatur, vedische Opfer und Zauber (1897). — E. HARDY, Die vedisch-brahmanische Periode des alten Indien (1893). — H. OLDENBERG, Die Religion des Veda (1894). — A. A. MACDONELL, Vedic Mythology (1897).

Spekulation der jüngeren Vedatexte, insonderheit der Upanishaden: P. DEUSSEN, Allg. Geschichte der Philosophie, Bd. I, Abt. 1—2 (1894—99). — H. OLDENBERG, Buddha, 4. Aufl. (1903) S. 17 ff.

Buddhismus. Über die Texte selbst s. den Abschnitt „Indische Literatur". — Zum Verhältnis der nördlichen und südlichen Quellen vgl. H. OLDENBERG, Zeitschr. d. D. Morg. Gesellsch. 52, 613 ff., 632 ff., 643 ff.; neueste wichtige Entdeckungen: R. PISCHEL, Sitzungsber. der K. Pr. Akademie der Wiss. 1904, 807 ff., 1138 ff. — Sonst zu nennen: E. HARDY, Der Buddhismus nach älteren Pāli-Werken (1890). — Derselbe, Buddha (1903). — H. KERN, Manual of Indian Buddhism (1896). — J. DAHLMANN, Buddha (1898). — P. E. PAVOLINI, Buddismo (1898). — H. OLDENBERG, Buddha, 4. Aufl. (1903). — A. BERTHOLET, Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben (1904).

Hinduismus. Von der unübersehbaren Literatur hebe ich hervor: Sir MONIER MONIER-WILLIAMS, Brahmanism and Hindūism, 4. Aufl. (1891). — W. CROOKE, Introduction to the Popular Religion and Folklore of Northern India (1894). — Sir A. LYALL, Asiatic Studies, 2. Aufl. (1899), 2. Series (1899).

S. 53. Die Ādityas und ihr iranisches Gegenbild: OLDENBERG, Zeitschr. d. D. Morg. Gesellsch. 50, 43 ff. und die dort angeführte Literatur; HILLEBRANDT, Vedische Mythologie III, 3 ff.

S. 54. Verse an Agni: Ṛgveda II, 4, 6, an die Morgenröte: I, 124, 5, an Indra: I, 32, 1—2; VI, 31, 4. — Hypothese über Indras Tat als Sieg des Sonnengottes über den Winterriesen: HILLEBRANDT, Ved. Mythologie III, 157 ff.

S. 56. Gebet an Varuṇa: Ṛgveda VII, 86, 4.

S. 56. Formel „Gib mir" usw.: Taittirīya Saṃhitā I, 8, 4, 1.

S. 57. Selbstgespräch des trunkenen Indra: Ṛgveda X, 119.

S. 57 f. Vedische Zauberei: OLDENBERG, Rel. des Veda 476 ff.; V. HENRY, La magie dans l'Inde antique (1904).

S. 58. Ältere und jüngere Formen des Jenseitsglaubens: OLDENBERG, Rel. des Veda 524 ff.

S. 59. „Da war nicht Nichtsein": Ṛgveda X, 129.

S. 60. „Nur wer es nicht denkt": Kena Upanishad 2.

S. 60. Gespräch des Yājnavalkya und seiner Gattin: Bṛhad Āraṇyaka II, 4. — Gleichnisse: ebendas. und Muṇḍaka Upanishad II, 1, 1.

S. 61. Tat tvam asi: Chāndogya Upanishad VI, 11. 12. — „Wenn von jeglichem Begehren": Bṛhad Āraṇyaka IV, 4, 7.

S. 62. „Sie begehren nicht": Bṛhad Āraṇyaka IV, 4, 22.

S. 63. Nātaputta und die Jainas: Literatur bei OLDENBERG, Buddha[4] S. 76 A. 2; 93 A. 1.

S. 63. Entdeckung von Buddhas Geburtsstätte: Literatur ebendas. 110 A. 2.

S. 64. Buddhas Abschiedsreden und Tod: ebendas. 223 ff.; Sacred Books of the East XI, 1 ff.

S. 66. „Alle Gestaltung ach": oft in den buddh. kanonischen Texten, z. B. Theragāthā 1159.

S. 66 f. Nirvana: OLDENBERG, Buddha[4] 303 ff., 309 ff.; J. DAHLMANN, Nirvāṇa (1896).

S. 68. Die Hypothese von buddhistischem Einfluß auf die Evangelien ist namentlich von R. SEYDEL, Die Buddha-Legende und das Leben Jesu, 2. Aufl. (1897), und G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen (1904) vertreten. Für spätere Zeit kann solcher Einfluß in der Tat nicht bezweifelt werden; der christliche Roman von Barlaam und Joasaph enthält die ganze Jugendgeschichte des Buddha (s. E. KUHN, Barlaam und Joasaph. Abh. der K. Bayr. Ak. der Wiss. 1897).

S. 69. Dionysos und Herakles: Megasthenes ed. Schwanbeck S. 44 usw.

S. 70. „Jedesmal wenn": Bhagavad Gītā 4, 7. — „Dies ist das höchste": Mahābhārata VI, 2987 ed. Calc.

Über die Aussprache sei bemerkt, daß in indischen Wörtern *c* wie *tsch*, *j* wie *dsch* zu sprechen ist; *ṛ* bezeichnet vokalisches *r*, *ṭ ḍ ṇ* die „cerebrale" Varietät der betreffenden Laute, *ś* den palatalen Zischlaut.

DIE IRANISCHE RELIGION.

VON

HERMANN OLDENBERG.

Einleitung. Kräftiger als in Indien entfaltete sich geschichtliches Leben und die Wucht starker Persönlichkeit unter den Völkern von Iran. Wie auf politischem Gebiet den kleinen, einander ununterscheidbar ähnlichen altindischen Fürsten die Erscheinung der gewaltigen Achämenidenkönige gegenübersteht, so trägt auch das religiöse Wesen der beiden Länder die Signatur desselben Gegensatzes. Dort das Göttergewirr des Veda, hier Ahura Mazda, der allüberragende Gott. Dort die unbestimmt verschwimmenden Gestalten der zahllosen vedischen Sänger, Opferer, Theologen, hier der eine Prophet, der tiefergriffene Träger einer heiligen Mission und starke Streiter Zarathushtra.

Eine Auffassung freilich, die den göttlichen Namen Ahura Mazdas in allzu enge und ausschließliche Verbindung mit dem menschlichen des Zarathushtra setzte, käme in die Gefahr, der geschichtlichen Wirklichkeit nur zum Teil gerecht zu werden. Übergroße Gestalten wie die Zarathushtras schieben sich leicht — insonderheit wo unzureichende Überlieferung uns die Ereignisse verschwimmen läßt — noch entschiedener, als der Wahrheit entspricht, in den Vordergrund des Bildes. Lägen die geschichtlichen Vorgänge nicht nur in zweifelhaften Spuren vor uns, würde Zarathushtra uns vermutlich nicht als Schöpfer, sondern nur als ein mächtiger Reiniger und Vertiefer des Ahuramazdaglaubens erscheinen — eines Glaubens erwachsen aus jener Naturreligion, die den Ahnen der Inder und Iranier vor ihrer Trennung eigen war. Nicht als der Prophet der Völker Irans würde er dastehen, sondern — zunächst wenigstens — als der Stifter einer iranischen Sekte. Man blicke vom Avesta, den zarathushtrischen heiligen Texten, zu den Inschriften der Achämenidenkönige hinüber. Die keilschriftlichen Proklamationen des ersten Darius bezeugen mit lapidarer Wucht die Macht des Ahuramazdaglaubens unter dem persischen Volk. „Ein großer Gott“, sagt Darius, „ist Auramazda, der diese Erde geschaffen hat, der jenen Himmel geschaffen hat, der den Menschen geschaffen hat, der Segen geschaffen hat für den Menschen, der Darius zum König gemacht

hat, zum alleinigen König über viele, zum alleinigen Gebieter über viele." Und in Formen, die der assyrischen Kunst entlehnt sind, erscheint über der Figur des Königs wie eine himmlische Dublette seines Bildes feierlich und erhaben die geflügelte Gestalt des Gottes. Aber daß der Ahuramazdaglauben des Darius und seines Volkes die speziellen Züge an sich trug, die für die Zarathushtralehre charakteristisch sind, darauf deutet in den Inschriften — und ebenso, können wir hinzufügen, im Bericht des Herodot über die Religion der Perser — nichts mit irgend welcher Bestimmtheit hin und wir dürfen daran zweifeln. Erklangen, als Darius herrschte, die Gesänge Zarathushtras nur erst bei den heiligen Handlungen gewisser Gemeinden oder gewisser Stämme fern von den großen Mittelpunkten des persischen nationalen Lebens? Oder waren die zarathushtrischen Tendenzen schon damals bis zu diesen Mittelpunkten durchgedrungen, aber vielleicht nur als esoterischer Besitz von Priesterschulen? Waren es erst Ereignisse späterer Jahrhunderte, die der Lehre des Propheten die geistige Herrschaft über ganz Iran verliehen haben? Für jetzt kann man diese Fragen nur aufwerfen, nicht beantworten.

Zeit und Heimat des Zarathushtra.

I. Zarathushtras Leben. 1. Das Zeitalter Zarathushtras liegt ähnlich wie das der vedischen Sänger im Dunkel. Namhafte Forscher wollen ihn in die ungefähre Gegend von 600 v. Chr. herabrücken, so daß sein Leben nur um wenige Jahrzehnte dem des Kyros vorangehen oder gar diesem gleichzeitig sein würde. Schwerlich mit Recht. Den Griechen erschien Zarathushtra als einer unermeßlich fernen Vergangenheit angehörig. Sie sprachen von 6000 Jahren vor Platon oder auch von 5000 Jahren vor dem trojanischen Krieg: Zahlen, die man für eine annähernd der historischen Zeit angehörige Persönlichkeit wohl kaum aufgestellt hätte. Auch der altertümliche Sprachcharakter der zarathushtrischen Poesieen, ihre in vielen Beziehungen hervortretende Verwandtschaft mit den Vedadichtungen, der primitive Kulturzustand, auf den sie hindeuten: alles dies spricht dafür, daß in der Tat vielmehr um einige Jahrhunderte — Bestimmteres ist nicht erkennbar — über jenen Ansatz hinaus zurückzugehen ist.

Was den Ort von Zarathushtras Herkunft und Wirken anlangt, so ist gewiß, daß er kein Perser war. Die Zeugnisse deuten zum Teil auf die Länder im Norden und Nordwesten von Persien, zum Teil in den Osten — auf Medien einerseits, Baktrien andrerseits. Manches scheint dafür zu sprechen, daß er aus Medien stammte. Aber alte, wichtige Mittelpunkte seiner Gemeinde und die Heimat bedeutender Teile der heiligen Literatur, ja vielleicht die Stätten seines eigenen Wirkens dürften in Baktrien gelegen haben — dort, wo zwischen Gebirge und Wüsten der arische Bauer unter dem schroffen Wechsel sengender Sommergluten und eisiger Winter seine Felder baute und tapfer, wenn auch nicht immer glücklich, sich und seine mühsam erarbeitete Kultur gegen die Überfälle der furchtbaren von der Wüste her anschwärmenden Reiterstämme verteidigte.

Zarathushtras Bild in den jüngeren Texten.

2. In der jüngeren Literatur erscheint das Leben des Propheten in überirdische Glorie gehüllt, von Wundern über Wunder umgeben. Als er geboren wird und sein Zarathushtralachen erhebt, jauchzt die ganze Schöpfung des guten Gottes auf; die bösen Geister entfliehen voll Entsetzen. Den zum Mann Herangewachsenen führt ein Erzengel empor zur Lichtwelt Ahura Mazdas und seiner himmlischen Heerscharen. Dort empfängt er die Offenbarung der wahren Lehre und der Geheimnisse der Zukunft. Visionen folgen auf Visionen. Auch der Herr alles Bösen naht dem Heiligen und versucht ihn. Seiner Predigt werden, nach anfänglichen Fehlschlägen, Triumphe über Triumphe zuteil. Nach langem, glorreichem Leben findet er endlich von Feindeshand den Tod. Am Ende aber eines jeden der drei Jahrtausende, welche diese Welt nach seiner Zeit noch zu durchleben hat, wird ein neuer Prophet kommen, aus dem von Geistern behüteten Samen Zarathushtras erwachsen: als dritter am Ende der Dinge jener Saoshyant, der letzte der Zarathushtrasöhne, der Messias, der das Weltleben zum Ziel ewiger Seligkeit führen wird.

Die ältere Überlieferung.

3. Lebendiger und menschlicher als in diesen Legenden stellt sich die Gestalt Zarathushtras in den ältesten Texten dar, in den „Gāthās", jenen Liedern, in denen das zarathushtrische Denken sich in seiner reinsten Ursprünglichkeit zeigt und deren Urheberschaft es nicht zu kühn scheint dem großen Mann selbst und seinen ersten Jüngern zuzuschreiben. Hier ist irdische Wirklichkeit, menschliches Fühlen, von Licht und Schatten umspielt, menschliches Erleben nicht frei von Leid und Sorge. Es erscheint, wenn auch in unbestimmtem Dämmerlicht, das Bild treuer Freunde, die Zarathushtra umgeben. Da ist der Fürst, der ihn und seine Lehre beschützt, Vīshtāspa — derselbe Name, den jener Hystaspes, der Vater des Darius, trug. Die Dichtung fragt: „Zarathushtra! Wer ist dir ein reiner Freund, hehre Güte gegen dich zu üben? Oder wer trägt Verlangen nach Ruhm?" Und es wird geantwortet: „Das tut er, Kava Vīshtāspa an dem großen Tage. Die du, Mazda Ahura, in demselben Hause vereinigen mögest, die will ich rufen mit des guten Sinnes Worten." Neben Vīshtāspa erscheint ein Kreis von vornehmen Männern und auch Frauen, untereinander verbunden durch Freundschaft und Verwandtschaft, durch das Bewußtsein gemeinsamer heiliger Pflicht und Arbeit. Doch alle menschliche Genossenschaft, in deren Mitte der Prophet steht, tritt in den Gāthās zurück vor seinem Verkehr mit Gott und den himmlischen Heerscharen. In ihrer leuchtenden Heiligkeit, ihrer gestaltlosen Geistigkeit nahen sie dem Auserwählten. Gott läßt sich von ihm fragen und antwortet ihm; er weiht ihn in die Ordnungen des Geschehens, in die Geheimnisse der letzten Dinge ein. Und Zarathushtra gibt sich in Demut und Zuversicht der Aufgabe hin, die der Höchste ihm auferlegt:

„Leiden, so scheint mir, bringt unter den Menschen an dich der Glaube,
Um zu vollbringen, was ihr das Beste mir nennt."

Daß in Wahrheit seinem Leben schwere Geschicke nicht erspart geblieben sind, bezeugen die Klagen, die eins der Lieder erfüllen;

> „In welches Land soll ich mich wenden? Wohin soll ich mich wenden und gehen?
> Von Verwandten und Freunden trennt man mich.
> Nicht tut mir die Gemeinde Gutes . . .
> Noch des Landes böse Beherrscher.
> Wie soll ich dir, Mazda Ahura, was dir gebührt, erweisen?"

> „Ich weiß, was es ist, Mazda, warum es mir schlecht geht:
> Daß ich wenig Herden habe und wenige Mannen.
> Dir klage ich es! Sieh du darein, Herr!
> Gewähre mir Hilfe, wie der Freund dem Freunde sie bietet.
> Des guten Sinnes Reichtum lehre mich nach dem Rechte!"

Aber die Sorgen werden überwunden. Des Propheten Wort findet Hörer. Gemessen und eindringlich, voll vom Bewußtsein des unvergleichlichen Gewichts dessen, was er zu sagen hat, wendet er sich an alle Erkenntnisdurstigen:

> „Ich will reden. Nun lauscht mir, nun hört mir zu,
> Die ihr von fern und die ihr von nah Verlangen tragt.
> Jetzt merket auf alles, denn Er ist offenbar.
> Nicht richte zum zweitenmal der Irrlehrer die Welt zugrunde,
> Der böse, der schlechten Glauben mit seiner Zunge bekannt hat."

> „Ich will reden von dem, was in dieser Welt das Erste,
> Was mir verkündet der Wissende, Mazda der Herrscher.
> Die von euch nicht meinem Worte gehorchen werden,
> Wie ich es meine und wie ich es sage,
> Denen gereicht das Ende der Welt zum Elend."

Streitbare Reden voll Haß werden über die Feinde der Verkündigung ergossen. Wie Zarathushtra sich selbst als den Streiter des Guten weiß, so sind sie die Vorkämpfer des Bösen. Gott sei ihre Sünde geklagt! Mit dem Schwert sollen sie unterwiesen werden! Bald möge es sein!

Gesamtbild der zarathushtrischen Lehre.

II. Zarathushtras Lehre. Versuchen wir nun von der Lehre ein Bild zu geben, die Zarathushtra und seine Jünger mit so erhabener und leidenschaftlicher Wucht predigten. Wir sehen davon ab, dieser Darstellung eine durchgreifende Scheidung zwischen dem Inhalt der Gāthās und der jüngeren Texte zugrunde zu legen. Unzweifelhaft gehen von den Vorstellungen, die allein in diesen Texten und nicht in den Gāthās vorliegen, viele doch in die ältesten Zeiten zurück. Andrerseits freilich ist auch die popularisierende Vergröberung gegenüber der hohen Geistigkeit der Gāthās und die weiter fortgeschrittene priesterliche Systematisierung in den jüngeren Texten unverkennbar. Wir werden auf solche Unterschiede mehrfach im einzelnen hinzuweisen haben.

Die Verkündigung Zarathushtras ermangelt ganz jener bunten, spielenden, unendlich beweglichen Gestaltenfülle, welche die indische Phantasie

über ihre Schöpfungen ergoß. Beständig wird auf das Handeln der Menschen, auf die ernsten Aufgaben des Lebens hingesehen. Die Sphäre, der diese Weltbetrachtung entstammt, ist die eines berufsmäßigen Priestertums, aber dies Priestertum will Erzieher des Volkes sein. Überkommene Vorstellungen der Naturreligion, Gebilde der Mythologie werden selbstverständlich — in den Gāthās sehr sparsam — von der Vergangenheit übernommen. Aber das alles ist durchgeistigt, unter die mächtige Herrschaft eines großen Grundgedankens gestellt: des weltbeherrschenden Gegensatzes von Gut und Böse.

Gut und Böse.

1. Längst hatte sich dieser Gedanke vorbereitet. Mythen, den Vorfahren der Inder und Iranier gemeinsam, ja mit ihren Wurzeln wohl bis in noch tiefere Vorzeit sich erstreckend, hatten vom Kampf segenbringender Mächte mit Dämonen und Ungeheuern erzählt. Die Güter, auf denen die menschliche Existenz beruht, sind in solchem Kampf errungen: die Wasser, das Licht, die nahrungspendende Kuh. Jetzt aber hat gereiftere Auffassung von Welt und Leben die Gedanken, die hier anklingen, geklärt, zu allumfassendem Zusammenhang erweitert, vor allem sie ethisch verinnerlicht und vertieft. Die einzelnen Güter haben sich für dieses die Wirklichkeit lebensvoll als ein Ganzes begreifende Denken zur Einheit eines Reichs des Guten, der Ordnung zusammengeschlossen. Das Ideal des Guten verwirklicht sich in „Gedanken, Worten und Werken". Es faßt alles Gedeihen, Gesundheit, Reinheit der seelischen wie der physischen Existenz in sich, Erleuchtung von oben und Erkenntnis, Wahrheit und Licht, kräftige Nachkommenschaft und wohlstandschaffende Arbeit. Der fromme und fleißige Bauer, der die Kulturgüter des seßhaften Lebens mehrt, der sorglich sein Vieh schont und pflegt, ist der rechte Förderer des Guten. Zum irdischen Wohlsein aber fügt sich im Reich des Guten die himmlische Seligkeit, das Eingehen in die „Wohnung des Lobes", wo die Lobgesänge der Frommen erklingen, in das Paradies.

Dieser Welt des Guten, des Lichts steht im Krieg auf Leben und Tod die Welt des Bösen, der Finsternis und Lüge gegenüber. Von Anfang an ist diese Vorstellung in beherrschender Geltung vorhanden, wenn auch ihre Ausgestaltung im einzelnen teilweise erst in den jüngeren Texten erscheint. An dem großen Kampf nimmt auch das Getier teil, von verborgenen Kräften erfüllt. Der Hahn, der Verkünder des Tageslichts, der Hund, der Beschützer der Herden, streitet auf der Seite des Guten. Die Schlange und der Wolf, die Ameise, die das Getreide raubt, hilft die Welt des Bösen ausbreiten. Von Menschen der Irrlehrer, der Zauberer, die Buhlerin. Ihren Seelen, den Seelen aller Übeltäter und Lügner, wird es im Jenseits übel ergehen. Die Seelen der Verdammten werden ihnen mit schlechten Speisen entgegenkommen, und im Hause der Lüge wird ihre Wohnung sein.

Hart und schroff stellt der zarathushtrische Glaube die beiden Heerlager einander entgegen. Hat die Natur, die dies Volk umgab, der un-

vermittelte Gegensatz von Hitze und Kälte, der fruchtbaren Gelände und der Wüsten das Denken zu solcher Gegenüberstellung angeregt? Vielleicht gingen derartige Wirkungen vielmehr von menschlichen als von Naturverhältnissen aus. Der tiefe, von Bitterkeit durchtränkte Antagonismus der eignen priesterlichen Gruppe und der rivalisierenden, der Lüge untertan scheinenden Kreise mochte sich wohl über das ganze Weltbild ausbreiten, den leidenschaftlichen Seelen jenen unüberbrückbaren Gegensatz des schlechthin Guten und des schlechthin Bösen erscheinen lassen, der nunmehr alle Gedanken durchdrang und beherrschte.

Ahura Mazda.

2. An der Spitze der beiden Weltreiche stehen, wie an der Spitze der irdischen Gemeinwesen, welche Zarathushtra kannte, fürstliche Gebieter. Eine Gāthā spricht davon, wie sich Ahura Mazda — oder genauer sein in gewissem Sinn von ihm unterschiedener und doch wieder ihm wesensgleicher heiliger Geist — mit dem bösen Geist unterredet:

„Und verkünden will ich die beiden Geister am Weltanfang,
Von denen der Heilige also sprach zu dem Bösen:
Nicht kann unser Sinn sich vereinen, nicht Lehre noch Denken,
Nicht unser Glaube, nicht Worte noch Taten,
Nicht unsre Satzungen, nicht können sich unsre Seelen vereinen."

Der große gute Gott und Schöpfer alles Guten ist Ahura Mazda „der weise Herrscher". An ihn denkt der Dichter, wenn er fragt: Wer ist des Rechten erster Vater? Wer hat der Sonne und den Sternen den Pfad geschaffen? Wer hält Erde und Luftraum, daß sie nicht niederstürzen? Wer schuf die Morgenröten, Mittage und Nächte, Mahnerinnen dem Verständigen an seine Pflicht?

Bei aller Schärfe des zarathushtrischen Dualismus zeigt sich hier ein starker monotheistischer Zug: Gott im vollsten Sinn des Wortes ist doch nur einer, Ahura Mazda. Er ist der allweise, starke Freund der Guten. Zu ihm und zu seinen Engeln wendet sich ihr Gebet. Er hat Zarathushtra als seinen Propheten den Menschen gesandt. Er wird dereinst den Sieg behalten und allein alles Daseins König sein. Ich habe schon oben (S. 53) Vermutungen erwähnt, die in Ahura Mazda das Gegenbild des indischen Varuṇa sehen und weiter den beiden zugrunde liegenden Gott der Indoiranier auf einen ursprünglichen Mondgott zurückverfolgen. Könnte es, wenn diese Annahmen zutreffen, für gewaltigste Wandlungen, durch die das religiöse Denken und die menschliche Gesittung hindurchgegangen ist, ein deutlicheres Wahrzeichen geben als die allmähliche Umformung und Läuterung des tückischen, unheimlich schleichenden himmlischen Zauberers Mond zur Geistigkeit und Majestät des zarathushtrischen Gottes?

Angra Mainju.

Der Feind Ahura Mazdas und alles Guten ist Angra Mainju „der feindliche Geist", Schöpfer und Haupt der ganzen Welt des Bösen, anfangslos wie Ahura. Aber dem Optimismus der Zarathushtralehre erscheint er doch nicht als seinem großen Gegner ebenbürtig. Jener ist der Weiseste; er aber — in den jüngeren Texten tritt dies sehr deutlich hervor — ist

töricht; dereinst am Ende der Dinge wird er der höheren Macht des guten Gottes erliegen.

Andre Götter und Dämonen.

Vom Gefolge der beiden Widersacher steht in den Gāthās weit voran die Schar der lichten Engel, die Ahura umgeben. In ihrer Siebenzahl — den Höchsten selbst mit eingerechnet — scheinen sie ihrem Ursprung nach den Ādityas des Veda zu entsprechen, die gleiche Stelle des uralten mythologischen Fachwerks einzunehmen. In ihrem eigentlichen Wesen sind sie doch von jenen durchaus verschieden. Sie sind unbestimmt ineinander schwimmende Abstraktionen, gesättigt mit himmlischem Lichtglanz, die Erhabenheiten des höchsten Gottes verkörpernd oder auch kaum verkörpernd — der „gute Sinn" und das „beste Recht", die „segensreiche Herrschaft" und die „wohltätige Frömmigkeit", die „Heilsfülle" und die „Unsterblichkeit" — die meisten von ihnen offenbar Geschöpfe priesterlicher Reflexion, nicht des Volksglaubens. Zu ihnen kommen andere Götter und Geister von greifbarerem Wesen, aus ferner vorzarathushtrischer Vergangenheit ererbt, wenn sie auch zum Teil, dem engsten, echtesten Gedankenkreise des Zarathushtraglaubens ferner stehend, erst in den jüngeren Avestatexten in den Vordergrund treten. Mithra, der uralte Sonnengott, unzweifelhaft eine der hervorragendsten Gestalten im populären Glauben der iranischen Völker und auch im Kultus der Achämenidenkönige. Dann das Feuer, die Verkörperung lichter Reinheit, der Segenbringer für den Frommen, der es mit Holz nährt, der Töter der bösen Wesen. Die „guten Wasser" und die Seelen der Gerechten: nach uraltem Glauben kommen die Seelen zum Dorf geflogen, um dort gespeist zu werden; sie bringen den Ihren Hilfe in Schlacht und Gefahr; sie wenden ihnen reichliches Wasser zu, damit ihr Gau wachse und gedeihe.

Manche unter den alten Göttern freilich haben in der zarathushtrischen Lehre auf der Seite des Bösen ihre Stelle gefunden. Ja dasselbe Wort, das im Veda die allgemeinste Bezeichnung der Götter überhaupt ist, erscheint im Avesta als ebenso allgemeine Bezeichnung böser Dämonen (*daeva*). Man hat hierauf — daneben auf den ähnlichen Bedeutungsgegensatz zwischen dem vedischen *asura* (oft = Dämonen) und dem *ahura* des Avesta — die Vermutung gegründet, daß es religiöse Spaltungen gewesen seien, die in fernster Vergangenheit Inder und Iranier zur Trennung voneinander getrieben haben. Diese Ansicht hat sich freilich bei näherer Prüfung als grundlos erwiesen. Späterer Zeit, dem Sonderleben der Iranier werden die Vorgänge angehören, die bei ihnen dem Wort *daeva* seinen feindlichen Sinn mitgeteilt haben. Ist es auf den Haß der reformatorischen, vergeistigterer Anschauung zustrebenden Priesterkreise gegen das konservative Festhalten am Glauben der alten Zeit zurückzuführen, daß sich dem ererbten Götternamen dieser Makel angeheftet hat? Wie auch hierüber zu denken sein mag, es kann wohl keinen gleich bezeichnenden Ausdruck für die Tiefe der Kluft geben, die hier Altes und Neues schied, wie jenes Wort, das einst „Gott" bedeutet hatte und jetzt „Teufel" bedeutete. —

Religiöses Leben und Kultus.

3. Ist nun der Kampf gegen alles teuflische Wesen der gewichtigste Inhalt jeglichen Tuns, so liegt darin, daß sich das Verhältnis zwischen Gott und dem Frommen als Bundesgenossenschaft in diesem Kampf darstellen muß. Die Gāthās sprechen von der seelischen Gemeinschaft mit Gott in Worten voll ehrfürchtiger Ergriffenheit. Gott möge uns die Pfade des guten Geistes lehren, so wird gebetet; mit dem Rechten will die Seele vereint bleiben.

> „Als Gabe gibt Zarathushtra des eignen Körpers Leben
> Und guten Sinnes Bestes dem Mazda. Dem Rechten gibt er
> Des reinen Handelns Bestes und der Rede Gehör und Herrschaft.“

Schon dieser Vers spricht aus, daß mit dem Innenleben auch die Energie alles äußeren Tuns Gott gehören soll. Hier wird kein Sichzurückziehen in träge Beschaulichkeit, sondern die Gott wohlgefällige Arbeit dem Einzelnen und dem Volk zur Pflicht gemacht, der Ackerbau, die Pflege reinen Familienlebens und „daß man Übles tue dem Bösen mit Worten oder mit Gedanken oder mit seinen Händen“. Bis auf die Tötung schädlicher Tiere, von Ameisen und Schlangen, erstreckt sich diese Pflicht des Frommen. Dem Augenmaß jenes Zeitalters erscheint solches Tun als ein vollwertiger Teil des großen Weltkampfs und hat Anspruch darauf, mit derselben feierlichen Leidenschaft vollbracht zu werden wie das Größte und Heiligste.

Eigentlicher Kultus tritt in den Gāthās wenig hervor; im Opfer kann der Geist, der hier herrscht, kaum seinen vollen Ausdruck finden. Von gewissen Darbringungen und vor allem von der Verehrung des heiligen Feuers ist doch schon in der ältesten Zeit die Rede. Und die jüngeren Avestatexte zeigen, daß auch der Soma in Iran nicht vergessen ist. Freilich ist die Bereitung des „Haoma“ nicht mehr die alte, echte, der wilden Trinklust des Gottes gewidmete Rauschfeier, sondern ein Gewirr von Weihungen und blassen Symbolen: das rechte Bild eines Ritus, der seine Bedeutung verloren hat und doch zu fest gewurzelt ist, um verschwinden zu können. Besonderes Gewicht aber fällt unter den Observanzen des Zarathushtraglaubens auf die Vorschriften der Reinheit. Die uralten Anschauungen von der jeden Augenblick drohenden Verunreinigung durch den Angriff böser Geister oder die Berührung mit schädlichen Substanzen, dazu die entsprechenden halb religiös-zauberhaften halb hygienischen Abwehrmaßregeln: dies alles tritt bei den Zarathushtriern in eigenartig verstärkter Bedeutung hervor. Mit peinlichster Subtilität behandeln die späteren Texte die Verunreinigungen von Menschen und Erde, von Wasser und Feuer, die Reinigungen durch Weihwasser und durch geweihten Kuhurin, die Entsühnung der Leiche durch den Blick des vieräugigen Hundes (eines Hundes mit zwei Flecken über den Augen), die Reinigung von Wegen durch Hinüberführen eines solchen Hundes. Die Behauptung würde gewagt sein, daß die Denkweise Zarathushtras selbst und seiner Jünger über solche Sorgen erhaben gewesen sein müsse. Die Grenzen zwischen Gewissenhaftigkeit und Kleinlichkeit zieht das alte religiöse

Wesen anders als wir Heutigen. Und für die Zarathushtrier sind auch jene Ordnungen der Reinheit, indem sie auf den Sieg des Guten über das Böse hinarbeiten, in den wichtigsten, heiligsten aller Zusammenhänge eingeordnet.

Die letzten Dinge.

4. Von diesem Siege, dessen gewisse Erwartung den notwendigen Schlußstein des zarathushtrischen Gedankengebäudes bildet, sprechen die Gāthās kaum anders als in Andeutungen. Eine letzte Entscheidung, vielleicht nah bevorstehend. Das rote Feuer und der glühende Metallstrom wird ein Gottesgericht vollziehen. Mazda mit seinem heiligen Geist wird kommen. Den Frommen wird das Heil gehören. Die spätere Zeit malt das Ende der Dinge, das sich jetzt in fernere Zukunft hinausschiebt, in bestimmteren Zügen. Der Saoshyant, der Heiland, erscheint. Er bringt den Toten die Auferstehung des Leibes. Der Glutstrom durchflammt die Welt. Der ungeheure, siegreiche Entscheidungskampf wird gekämpft. Eine neue Welt ersteht, „frei von Alter und Tod, von Verwesung und Fäulnis, voll ewigen Lebens, voll ewigen Wachsens".

Stellung der Zarathusthrareligion in der Weltgeschichte.

Der Ahuramazdaglaube, in seinem Ernst und seiner Kraft mit der Seele der Völker Irans aufs tiefste verwachsen, hat sich in seiner Heimat und den von iranischer Kultur beherrschten Nachbarländern durch lange Jahrhunderte fest behauptet. Die wirren Zeiten des auf Alexanders Zug folgenden großen westöstlichen Gemisches der Zivilisationen und Religionen hat er überdauert. Bei der sasanidischen Herstellung des Dariusreichs, des alten Persertums ist er zu neuer Macht und Glanz, wenngleich kaum zu neuem innern Leben wiedererstanden. Der Islam brachte ihn zu Fall. Aber noch heute bewahren vor allem die nach Indien ausgewanderten Parsis, in Fleiß und Wohlstand hoch über ihre Umgebung hervorragend, treu die edlen Traditionen zarathushtrischen Wesens.

Auch über die Grenzen des eignen Herrschaftsgebiets hinaus haben sich die Einwirkungen der Religion Mazdas erstreckt. Die jüngeren Teile des Alten Testaments bewahren, scheint es, in der Ausgestaltung der Vorstellungen von den Engeln, dem Satan, vielleicht auch von der Auferstehung die Spur bedeutsamer Einflüsse des Perserglaubens. Freilich um in den Okzident dringen zu können, mußte dieser Glaube fremden Ideenwelten den Eingang gestatten. Wenn durch die Weiten des römischen Reichs der Mysterienkult, der sich an den Namen des Mithras knüpfte, wenn Manis tiefsinnige Lehre von der Läuterung des Lichts aus dem Kerker der Finsternis in Orient und Okzident unberechenbaren Erfolgen nah zu kommen schien, so sind das nicht mehr Siege des Mazdaglaubens gewesen. Die völkerbezwingende Genialität der Weltreligionen war diesem nicht eigen.

Literatur.

Das von ANQUETIL DUPERRON begründete Studium der Avestatexte und Avestareligion wurde zu zielbewußter Wissenschaft durch BURNOUF erhoben. Das überwiegende Hinblicken der einen Forscher auf den Veda und die Gesichtspunkte der Linguistik, der andern auf die Parsentradition führte zu Differenzen, welche die Forschung vielfach gehemmt, zugleich aber doch auch bereichert und vertieft haben. Die Überwindung dieser Differenzen in „einer Vereinigung der beiden durch ROTH und DARMESTETER vertretenen Richtungen, einem Ausgleich ihrer Gegensätze“ (Worte GELDNERS) wird in der Gegenwart angebahnt, darf von der Zukunft erhofft werden.

Überblick über die Geschichte der Avestastudien: K. F. GELDNER im Grundriß der iran. Philologie II, 40 ff.; H. OLDENBERG, Aus Indien und Iran 131—138.

Allgemeine Behandlung der iranischen Altertumskunde: FR. SPIEGEL, Erânische Altertumskunde, 3 Bde. (1871—78) und besonders: Grundriß der iranischen Philologie, herausgeg. von W. GEIGER und E. KUHN, 2 Bde. (1895—1904).

Über die Avestatexte selbst verweise ich auf den Abschnitt „Avesta-Literatur“.

Zarathushtras Leben: W. JACKSON, Zoroaster, the prophet of ancient Iran (1899). Dazu natürlich mehrere der im nächsten Absatz angeführten Arbeiten.

Zarathushtrische Religion: J. DARMESTETER, Ormazd et Ahriman (1877). — F. JUSTI, Die älteste iranische Religion und ihr Stifter Zarathustra (Preußische Jahrbücher Bd. 88, 1897). — C. P. TIELE, Geschichte der Rel. im Altertum, II. Bd., 1. Hälfte (deutsche Ausgabe, 1898). — H. OLDENBERG, Zarathustra (in: „Aus Indien und Iran“, 1899). — E. LEHMANN, Zarathustra, 2 Teile (1899. 1902). — W. JACKSON, Die iranische Religion (Grundr. der iran. Philol. II, 612 ff. 1900. 1904). — V. HENRY, Le Parsisme (1905). — N. SÖDERBLOM, La vie future d'après le mazdéisme (Ann. du Musée Guimet. 1901). — GELDNER and CHEYNE, Art. „Zoroastrism“ in CHEYNE and BLACK, Encycl. Biblica vol. IV (1903). — Vielfach wichtig ist CHR. BARTHOLOMAE, Altiranisches Wörterbuch (1905).

S. 77. Über die gemeinsame Grundlage der iranischen und der indischen Religion s. den Artikel „Indische Religion“ S. 53.

S. 78. Zarathushtras Zeitalter und Heimat: Hauptuntersuchung JACKSON, Zoroaster, Append. II und IV.

S. 79. Über die Gâthâs: GELDNER im Grundr. der iran. Phil. II, 25 ff. — CHR. BARTHOLOMAE, Die Gathas des Avesta, Zarathushtras Verspredigten (Übersetzung. 1905).

S. 79 f. Übersetzte Stellen der Gâthâs: Yasna 46, 14; 43, 11; 46, 1 ff.; 45, 1. 3.

S. 82. Gâthâstelle über die beiden Geister: Yasna 45, 2.

S. 84. „Als Gabe gibt“: Yasna 33, 14.

S. 85. Von der Literatur über den Einfluß auf das Judentum hebe ich hervor: E. STAVE, Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum (1898).

DIE RELIGION DES ISLAMS.

Von

Ignaz Goldziher.

Einleitung. Unter den mannigfachen Motiven, aus denen die Religionsforscher die charakteristischen Erscheinungen des religiösen Empfindens ableiten, ist es vornehmlich das Abhängigkeitsgefühl, das als herrschender Grundzug durch die Verkündigungen des mekkanischen Mannes geht, der den Islam hervorgerufen hat.

Schon in dem Namen — Islam deutsch = Ergebung — kennzeichnet sich dies Gefühl der Abhängigkeit von einer unbeschränkten Allmacht, der sich der Mensch willenlos hinzugeben hat, als das vorwiegende Prinzip, das allen Äußerungen dieser Religion, ihren Ideen und Formen, innewohnt, als das entscheidende Merkmal, das an der durch sie eingeführten Weltanschauung hervorragt und ihr eigentümliches Wesen bestimmt. Nicht die Erlangung der Gemeinschaft mit Gott ist ihr Ziel, sondern die Betätigung und Vergegenwärtigung völligster Hingabe an seine Bestimmungen. Ihre Tugend und Gerechtigkeit ist nicht sehnsüchtige Annäherung an das göttliche Ideal des Guten und Vollkommenen, das mit freier sittlicher Kraft zu erstreben ist, sondern unselbständiges, abhängiges Bemühen, einer unbeschränkten Allmacht zu willen zu sein, ihr Wohlgefallen durch Gehorsam zu erreichen. Gott ist *al-rabb,* der Besitzer: die Menschen sind *ʿibâd,* Sklaven; Tugend ist *tâʿa,* Gehorsam; Laster ist *maʿsija,* Widerspenstigkeit. Die mannigfachen Anregungen, von denen der Stifter des Islams zu seiner Lehre geführt worden ist, hat er ganz besonders unter diesem Gesichtspunkte des Gefühles der Abhängigkeit verarbeitet.

Weltanschauung und Religion der vorislamischen Araber.

Die Weltanschauung, die die Grundlage der Verkündigung Mohammeds bildete und zu der er zuvörderst seine nächste Umgebung, in weiterer Folge dann das ganze Arabertum hinführte, stand zu den religiösen Anschauungen und zu den gesellschaftlichen Einrichtungen der näheren Umgebung Mohammeds, d. h. zu Leben und Denkweise der Beduinen und Städter des mittleren Arabiens in grundsätzlichem Widerspruch, während sich in Südarabien (Jemen) wie auch im nördlichen Teile der Halbinsel unter historischen Einwirkungen bereits eine höhere Stufe religiöser und sittlicher Auffassung entwickelt hatte.

Das ganze Leben der vorislamischen Araber bewegte sich unter dem Banne des Stammessystems und der Ehrenpflichten, die es auferlegte. Die Genealogie war die Regel wie ihrer Politik so ihrer Moral. Diejenigen Gruppen, die sich von einem, ob wirklichen oder vermeintlichen Stammvater herleiteten und auf Grund einer solchen Überlieferung zusammenlebten und zusammenwanderten, bildeten einen gemeinsamen Stamm, der sich dann nach Maßgabe engerer oder weiterer Zusammengehörigkeit in Unterstämme verästelte. Diese Blutsverwandtschaft allein war die Grundlage gemeinsamer Interessen, vor allem der den Stammesgenossen gegeneinander obliegenden Pflichten der Treue, des Schutzes, der Hilfeleistung und der Rache gegen die von Stammesfremden zugefügte Unbill. Das Besitzrecht auf Weideplätze und Quellen, die Verletzung des Gastrechtes, die Forderung der Blutrache waren fortwährende Anlässe zu endlosen Fehden zwischen den Stämmen. Und es brauchte nicht einmal ein Ereignis von großer Wichtigkeit vorzufallen, damit die Fackel erbitterter Fehde in der arabischen Wüste entfacht wurde. Geringfügige Vorwände genügten, um jahrzehntelanges Blutvergießen zwischen den Stämmen hervorzurufen, die irgend eine Verfehlung aneinander zu rächen hatten. Die Überlieferung des arabischen Altertums ist erfüllt von der Erzählung solcher Balgereien und von den Dichtungen der Stammespoeten, welche die einzelnen Momente dieser Fehden begleiteten und verewigten. Das bekannteste Beispiel der Art ist der zum Sprichwort gewordene Basus-Kampf: der Anlaß dieses, zwischen dem Bekr- und dem Taghlib-Stamme und den beiderseitigen Verbündeten sich jahrzehntelang hinziehenden bittern Haders war die Verwundung eines Kamels, dessen Recht, die Weide des Taghlibiten Kuleib zu benutzen, von diesem in Frage gestellt worden war.

Diese Stammesverfassung und die Tradition, die sie großzog, waren die Quelle jener hochmütigen, feindseligen Gesinnung, die die Araber des Altertums untereinander erfüllte. Man kannte keine wichtigere Aufgabe, als den Geist mit der Festhaltung und Erfindung von Motiven zu nähren, die den Adel und Vorrang vor den Angehörigen anderer Stämme begründeten. Die Sittlichkeit war im Grunde erschöpft in der Einhaltung der durch die Gewohnheit geheiligten Stammespflichten. Zwar konnte der Fremde durch traditionell geheiligte, in ihren Formeln fest umschriebene Akte zeitweilig oder dauernd dem Stamme angegliedert werden: durch feierliche Bündnisse, wenn es sich um größere Gruppen handelte, durch das heilig gehaltene Schutz- und Gastrecht, wenn er Zuflucht im Zelte des freien Arabers suchte. Allein, wenn solche Einrichtungen auch milderten und beschränkten, den Geist der Wildheit ließen sie doch nicht verschwinden, mit dem der alttestamentliche Schriftsteller den Stammvater der Araber, Ismael, charakterisiert: „Er wird ein wilder Mensch sein, seine Hand wider jedermann und jedermanns Hand wider ihn“ (Genes. XVI, 12).

Eine derartige Gestaltung des Lebens war am wenigsten geeignet, tieferes religiöses Gefühl in den Arabern zu pflegen und zu erhalten. Die Stämme behielten denn auch wohl ihre Götzen und andere heilige Gegenstände, Steine, Bäume, Quellen u. a. m. bei, bei denen sie die mit dem Stammesleben zusammenhängenden traditionellen Riten vollzogen und durch Vermittlung dazu befähigter Personen Orakel einholten, woneben auch noch der Gestirndienst in manchen Teilen Arabiens gepflegt wurde. Indes, ihre Vorstellung von den Gegenständen religiöser Scheu, deren Einzelheiten aus versprengten literarischen Resten durch J. Wellhausen in einem grundlegenden Werke rekonstruiert worden sind, überragte doch kaum das Gefühl des Fetischanbeters gegenüber den Objekten seiner Verehrung. Mit diesem teilten die Araber der Urzeiten den Glauben an unsichtbare, übermenschliche, bald freundliche, mehr aber noch feindlich gesinnte Mächte, Dämonen (*dschinn*), von denen sie sich umgeben wähnten und die sie zuweilen auch in Tierleibern sich verkörpert vorstellten. Die Dichter, deren Reden im hohen Altertum zauberische Wirkung zugeeignet wurde, glaubten sie unter dem Einfluß solcher Dämonen stehend, von denen sie ihre Inspirationen erhielten. Und selbst ihre unbestimmte Vorstellung von der höchsten unter den unsichtbaren Mächten, von Allâh, ragte über den Kreis dieses Dämonismus nicht hinaus.

Auf die Leitung und Veredlung der Gesinnung und des sittlichen Lebens konnten solche Religionsvorstellungen und ihre Objekte keinen tieferen Einfluß haben. Aus der Zeit des grauen Altertums fehlen uns feste Anhaltspunkte zur näheren Kennzeichnung dieser Verhältnisse. Zu jener Zeit aber, an die die Darstellung des Islams anzuknüpfen hat, war es nur noch ein sehr lockeres Band, das die Seele des Arabers mit den Gegenständen seines Kultus verband. In den Formen der Verehrung scheint z. B. das Gebet keine Stelle gehabt zu haben; höchstens wird ein ihm ähnlicher Verkehr mit den Gottheiten als Ruf um Hilfe in der Vergeltung erlittener Unbill geübt worden sein. Von einem Aufblick selbst der höher gerichteten Geister zu den Gottheiten zeigen die Reste vorislamischer Dichtungen keine Spur, und auch von Beziehungen zu den religiösen Überlieferungen ihres Volkes ist nur wenig darin. Lediglich abgegriffene Schwurformeln verraten noch, daß sie nicht aus einer völlig entgötterten Umgebung emporgewachsen sind. In ihren prahlerischen Kampfes- und Rachedichtungen vertrauen sie auf ihre persönliche Macht und Stärke; der eigene Arm des Kämpfenden, seine Kühnheit und Tapferkeit, gesteigert durch das Hochgefühl des Ahnenstolzes, verleiht dem Streiter Mut und Sieg; nie dagegen wird die Hilfe höherer Mächte angerufen, damit sie der gerechten Sache zum Schutze diene. In ihren so reichlich gepflegten Trauerliedern findet sich an keiner Stelle der Ton religiöser Tröstung angeschlagen, und niemals mengt sich in sie ein Gedanke an die Unsterblichkeit des im übrigen mit maßloser Überschwenglichkeit gerühmten Helden. Der vorislamische Araber war weit entfernt, die Quellen der

Sittlichkeit und des Trostes in der Welt der religiösen Vorstellungen zu suchen. Die edleren Triebe seiner Seele knüpft er nicht an die Scheu vor seinen Gottheiten an; selbst vor Allâh sich zu demütigen, fühlte er kein Bedürfnis.

Die Bevölkerung Arabiens bestand aus zweierlei Schichten. Neben den wüstenbeherrschenden Beduinen kamen die ansässigen Bewohner der Städte und Dörfer in Betracht, auf die jene mit aristokratischem Stolze herabblickten. Sie fühlten sich als den Kern des arabischen Volkes, als die wirklichen Vertreter des Adels, der Tugend und Ritterlichkeit. Sie neideten dem Bauer sein Ackerfeld nicht, den Städtern nicht ihre festen Häuser. Aber der vollkommene Mensch, waren sie überzeugt, hauste unter Zelten. Es ist merkwürdig, wie sich diese Lebensanschauung von alters her selbst den Städtern zu suggerieren wußte. Zumal die Handwerke galten allenthalben als minderwertige, zum Teil auch verächtliche Berufsarten, die für einen freien Araber sich nicht ziemen.

Auch in der äußeren Betätigung des religiösen Wesens trat dieser Unterschied zwischen den beiden Schichten hervor, nur daß die Städte dabei allmählich den Vorrang gewannen. Die Lebensbedingungen der Wüste eignen sich nur wenig zur Ausbildung fester örtlicher Institutionen. Zwar verknüpften auch hier heilige Bäume, Steine, Quellen usw. die religiösen Vorstellungen mit einer bestimmten Örtlichkeit, aber zur Einrichtung von Tempeln, Mittelpunkten heiliger Handlungen und Versammlungen gab das Wanderleben unter Zelten keine Möglichkeit. Unter den Verhältnissen des städtischen Lebens dagegen konnten solche entstehen und zugleich zu feierlichen Sammelpunkten des Arabertums in weiterem Umfang werden. Zur größten Bedeutung gelangte auf diese Weise mit der Zeit die Stadt Mekka mit einem alten Heiligtume, das von seiner Würfelgestalt den Namen Ka'ba erhalten hatte und den Vorzug genoß, außer den Götzen, die es beherbergte, in einer seiner Wandecken einen von den Arabern allverehrten Fetisch, den „schwarzen Stein", zu bergen. Wegen ihrer für den Karawanenverkehr besonders günstigen Lage wurde die Stadt von den Kaufbedürftigen aller Stämme aufgesucht. Dadurch erlangte allmählich auch das Heiligtum eine zentrale kultische Bedeutung. Zu bestimmter Jahreszeit fanden sich die Pilger aus den entfernten Gegenden der Halbinsel daselbst zusammen und übten alte traditionelle Bräuche, unter denen der Umzug um das heilige Gebäude, der Besuch benachbarter Weiheorte, an die sich mythische Traditionen knüpften, die Schlachtung von Opfertieren u. a. die wichtigsten waren. Der während der heiligen Zeit herrschende Gottesfriede und die Unverletzbarkeit der geweihten Stätten erleichterten die Pilgerfahrt und steigerten den Reiz, an den traditionellen Panegyrien teilzunehmen. Das Recht, den mit den Heiligtümern verbundenen Kultushandlungen vorzustehen und die zu vielen Tausenden sich versammelnden Fremdlinge zu bevormunden, übten seit etwa dem 5. Jahrhundert die hervorragendsten Patrizierfamilien der Stadt aus dem

Stamme der Kureisch. Bei der oben geschilderten religiösen Indifferenz der Araber war es freilich nicht so sehr lebendiger religiöser Sinn, der die Volksgenossen hier versammelte, als die für das Arabertum charakteristische Zähigkeit in der Festhaltung an den von Altvordern eingesetzten Einrichtungen, deren Befolgung als Ehrensache galt. Hatte sich überhaupt nur unter der Flagge des von den Vätern Ererbten religiöser Brauch und Kultus bei diesem Volke forterhalten, so kam zu Mekka noch das materielle Interesse der gewinnsüchtigen Bewohner hinzu, deren Handelsgeist die heiligen Messen ihrer Vaterstadt möglichst zu ihrem Nutzen auszubeuten bestrebt war. Unter der Herrschaft dieser die Ausführung der religiösen Traditionen leitenden vornehmen Familien erfüllte die Stadt ein vorwiegend materialistischer, hochmütiger, plutokratischer Zug, an dem tieferes religiöses Gefühl kein Genüge finden konnte.

Sein Leben.

I. Mohammed (ca. 570—632). Sein Leben und seine Lehre. Unter dem Einfluß jüdischer und christlicher Beziehungen, zu denen es in Mekka reichliche Gelegenheit gab, hatten sich schon in der Zeit kurz vor dem Aufkommen des Islams einige Männer durch Gedanken von erheblich anderer Art religiös anregen lassen, als sie das kalte Formelwesen der althergebrachten Bräuche erzeugte. Es waren Stimmungen, die sich vornehmlich in der Richtung monotheistischer Überzeugung und asketischer Lebensrichtung bewegten. Die Namen einiger dieser Männer hat die Geschichte aufbewahrt. Allein ihr stiller Widerspruch gegen das herrschende Wesen paarte sich nicht mit der innern Kraft und dem Bedürfnis der Seele, die Massen zu Genossen ihrer Überzeugung zu machen: sie waren fromme, selbstlose Bekenner, in deren Brust der seelische Drang zum prophetischen Beruf fehlte. Dieser Beruf war einem andern ihrer Volksgenossen vorbehalten. Unter denselben Einwirkungen, aus denen jene ihren Gegensatz zu dem herrschenden arabischen Geiste schöpften, und sicherlich auch durch ihr Beispiel zu ähnlichem Sinnen angeregt, erstand in Mohammed ibn ʿAbdallâh zunächst der Bußprediger der mekkanischen Bevölkerung, bald der Prophet und zuletzt der Herrscher des arabischen Volkes.

Der große kureischitische Stamm, der in Mekka die Herrschaft innehatte, war in mehrere Geschlechter geteilt, die nicht alle an der Macht, dem Einfluß und den Reichtümern des Stammes gleichen Teil hatten. Zu den ärmsten Geschlechtern des großen Stammes gehörte das der Hâschim. In ihm wurde um das Jahr 570 Mohammed geboren. Früh verwaist, wuchs er unter Schutz und Pflege armer Verwandten auf und mußte sich in niedrigen Beschäftigungen bewegen; als Schafhirte, später, gegen sein fünfundzwanzigstes Lebensjahr, als Bediensteter einer reichen Kaufmannswitwe, Chadîdscha, bei deren Handelskarawanen er anfangs nur in sehr untergeordneter Stellung tätig war. Durch die Ehe mit der um etwa 15 Jahre ältern Witwe kam der mittellose Mann zuerst in äußerlich günstige Verhältnisse. Die Berührungen mit Juden und Christen in seiner

Vaterstadt Mekka und vielleicht auch die Eindrücke, die er auf seinen Karawanenreisen von den überallhin zerstreuten Asketen und Eremiten empfing, stimmten auch ihn zu tieferem Sinnen über die religiösen und sittlichen Verhältnisse seiner mekkanischen Umgebung. Seine schon von Natur krankhafte Reizbarkeit steigerte sein inneres Leben bald zu maßloser Unruhe und Qual, die sich in heftigen Nervenanfällen kundgaben. Er zog sich zuweilen in die Einsamkeit der Bergschluchten nahe der Stadt zurück, wo er sich in Visionen und lebhaften Träumen immer mehr und kräftiger von Gott aufgerufen fühlte, unter sein Volk zu gehen und es vor dem Verderben zu warnen, dem sein Tun es entgegenführte. Bereits hatte er das vierzigste Lebensjahr erreicht, als ihn dieser Ruf mit unwiderstehlicher Gewalt dazu drängte, ein Sittenlehrer des mekkanischen Volkes zu werden. Anfangs war es nur ein ganz winziges Häuflein von Leuten niedriger Stellung, das auf ihn hörte. Später gesellten sich ihm wohl einige angesehene Leute zu. Doch die große Masse der Kureischiten hielt ihn für besessen, von bösen Geistern beherrscht. Nur durch die Unverletzbarkeit des Stammesverbandes und den Schutz seiner nächsten Geschlechtsgenossen war dem aufrührerischen, die Gottheiten und die alten Überlieferungen der Ahnen bekämpfenden Prediger und seinen Anhängern Sicherheit des Leibes und des Lebens gehütet. Aber sie hatten wegen seiner Reden und fremdartigen Andachtsübungen Hohn und Spott und allerlei Beunruhigung zu ertragen, die in einem Abbruch aller Beziehungen ihren Höhepunkt erreichte, mit dem die Mekkaner die ganze Sippe Mohammeds belegten, obwohl diese sich gar nicht zu den neuen Lehren bekannte, sondern nur dem Familiengenossen den Schutz gewährte, zu dem sie nach arabischem Herkommen verpflichtet war.

Befreiung von diesen drückenden Verhältnissen bot Mohammed erst eine Einladung von Pilgern, die aus der nordarabischen Stadt Jathrib sich zu der Jahreswallfahrt in Mekka eingefunden hatten. Die im Gebiet von Jathrib angesiedelten Stämme waren aus Südarabien eingewandert und vermöge dieses Ursprunges für die Aufnahme religiöser Gedanken mehr geeignet, als das mittlere Arabertum. Zudem hatte Jathrib eine starke, vollends arabisierte — untereinander auch in Stämmen geordnete — jüdische Bevölkerung, deren Einfluß sich auf die religiöse Empfänglichkeit der Umgebung geltend machte. Als deshalb die Pilger dem in seiner Heimat Bedrängten freundliche Aufnahme in ihrer Heimat zugesichert hatten, wanderte Mohammed mit seinen Anhängern im Jahre 622 dorthin aus. Durch die Hilfe, die das Volk von Jathrib den in ihre Mitte aufgenommenen Getreuen des Islams gewährte, wurde Jathrib zur Medîna, zur Stadt (des Propheten), mit welchem Namen es seitdem regelmäßig benannt wird. Hier organisierte Mohammed sein religiöses Gemeinwesen, hier bildete er seinen Gottesdienst und die Gesetze des religiösen Lebens aus; von hier aus entfaltete er in Angriff und Verteidigung einen Kampf gegen die Mekkaner, der nach verschiedenen größern und kleinern

Schlachten und kriegerischen Begegnungen 630 zu seinem sieghaften Einzug in Mekka führte. Fortan konnte er jetzt mit seinen Getreuen die traditionelle Wallfahrt hierhin frei üben und ihre Formen für alle Zeit feststellen. Für die damit verbundenen althergebrachten Übungen bezeugte er dadurch Achtung, daß er sie beibehielt; außer den zertrümmerten Götzen wurden nur die Beziehungen zu polytheistischen Voraussetzungen getilgt und alles dem Kultus Allâhs, des Einzigen, geweiht.

Schon vorher hatte Mohammed mehrere der benachbarten Beduinenstämme auf friedlichem oder kriegerischem Wege zum Anschluß an sein Bekenntnis gewonnen. Nun sandten auch die noch abseits stehenden Stämme ihre huldigenden Abordnungen an den Sieger von Mekka, der in Verträgen die Bedingungen ihrer Zugehörigkeit zum Islam festsetzte. So sehen wir den Islam nach und nach zur gemeinarabischen Sache werden, die selbst von den jemenischen Fürsten anerkannt wird. Bereits während der Kriege mit den Mekkanern und anderen Arabern war dabei die Strenge der Stammesverfassung nicht selten gelockert worden, sowie auch in andere dem arabischen Heidentum unverbrüchliche Auffassungen des sozialen Lebens manche Bresche geschlagen ward. Immer mehr drängt die Idee der Einheit des Islams den Gedanken der Stammeseinheit zurück, immer mehr werden die Muslims zu Brüdern und bilden „eine Hand" gegenüber allen, die außerhalb ihres Verbandes stehen. Aber so sehr auch diese Auffassung von allem Anfang als vom Begriff des Islams unzertrennlich gelehrt ward, so ist doch auch innerhalb der neuen Religion das Traditionsbewußtsein des Arabers mit seinem Hängen an den Einrichtungen des Stammeswesens überall, wo die Araber im Laufe der Eroberungen ihre Ansiedlungen hatten, lebendig geblieben.

In der medinischen Periode, in der sich bei Mohammed die Wandlung vom Warner und Evangelisten zum Gemeindestifter vollzieht, wird mit der Religionsform des Islams auch sein Charakter als Kampfesreligion geschaffen, wandelt sich die ecclesia oppressa zur ecclesia militans um. Denn es ist nicht zu bezweifeln, daß in der Seele Mohammeds selbst schon der Gedanke gelebt hat, seine Religion über Arabien hinaus auszubreiten und die zuvörderst seiner nächsten Umgebung verkündete Religion zu einer weltbeherrschenden Macht zu erheben.

Toleranz im alten Islam.

Um dies Ziel zu erreichen, ist er mit großem politischen Geschick vorgegangen. In der älteren Zeit des Islams wurde zum Glauben an ihn noch nicht genötigt. Bekenner monotheistischer Religionen, oder solcher, die ihr Recht auf ein geoffenbartes Buch stützen konnten, Juden, Christen, Parsen, sollten, wenn sie die staatliche Oberhoheit des erobernden Islams durch Ableistung einer Kopfsteuer (*dschizja*) mit demütiger Unterwürfigkeit anerkennen, ihrer freien Religionsübung nicht verlustig gehen und des Schutzes des islamischen Staates sicher sein, denn beide, heißt es Sure 11 v. 120, sind von Gott gewollte Einrichtungen. Über ihren Irrtum werden die Menschen dereinst vor Gott Rechenschaft abzulegen haben.

Aufgabe des Islams ist nicht die innere Leitung ihrer Seelen, sondern deren äußere Beherrschung. Diese Duldung hat der Islam weit ausgedehnt; in Indien z. B. konnten sich die alten Religionen mit ihren Götzentempeln lange Zeit innerhalb mohammedanischer Herrschaft erhalten. Ja, die Massenbekehrungen haben den mohammedanischen Politikern der ältesten Zeit oft sogar bedenkliche Verlegenheiten bereitet; bedeutete doch jeder Neumuslim für den Staat, wollte dieser nicht widerrechtlich vorgehen, den Verlust der dem Schützling obliegenden Duldungssteuer.

Aus dem Bewußtsein seiner welthistorischen Mission ließ Mohammed im Jahre 629 an den byzantinischen Kaiser, an den König von Persien und andere Fürsten die Aufforderung richten, ihn als Gesandten Gottes anzuerkennen; doch hatte er damit so wenig Erfolg, wie mit einigen Streifzügen, die er aus dem gleichen Grunde unternahm. Auf dem letzten Kriegszug (Ende 630), an dem er persönlich teilnahm, gelangte das islamische Heer bis Tabûk, unweit vom nordöstlichen Ende des Roten Meeres, mußte sich aber mit sehr geringem Erfolg zufriedengeben. Im März 632, im 12. Monat des zehnten Jahres seiner Auswanderung nach Medina, hat er dann noch einmal den althergebrachten Pilgerzug nach dem Heiligtume seiner Vaterstadt unternommen, mit welcher Fahrt die mohammedanische Überlieferung eine Abschiedsrede verbindet, die den Propheten einige wichtige Lehren seiner Religion den Gläubigen ans Herz legen läßt. Auch gibt er noch Befehl zu einem neuen Kriegszug gegen die Byzantiner. Aber nur kurze Zeit nach dieser Anordnung fällt er in eine Krankheit, die ihn am 8. Juni 632 dahinraffte.

Seine Lehre. Anfänge seiner Verkündigungen in Mekka.

Was Mohammed zuerst den Beruf eingeflößt hat, im Namen Allâhs seine Stimme zu erheben, waren, wie bereits angedeutet, die Erfahrungen in der nächsten Umgebung seines alltäglichen Lebens. Seine Visionen bildeten die Reflexe des immer mächtiger werdenden Gefühles, das sich in seiner Seele im Gegensatze zu dem sorglosen und übermütigen, die Demut nicht kennenden Treiben der mekkanischen Plutokratie kräftig emporrang. Ihrem kurzsichtigen Materialismus und selbstgerechten Diesseitigkeitsglauben stellt er die Verkündigung vom nahenden Weltgericht entgegen, das er mit feurigen Zügen malt, von Auferstehung und Rechenschaft, deren Einzelheiten sich in seinen schwärmerischen Visionen in grauenerregender Gestalt darstellen: Gott als Weltenrichter, als alleiniger Beherrscher des „Tages des Weltgerichts“, der aus den Trümmern der zerstörten Welt in Barmherzigkeit die wenigen Gehorsamen hervorholt, die dem Angstrufe des „Warners“ nicht Hohn und Spott entgegengesetzt hatten, sondern in sich gegangen waren und aus dem hochmütigen Gefühle ihrer auf die irdischen Güter gegründeten Macht hinweg sich zur Erkenntnis ihrer Abhängigkeit von dem einen unbeschränkten Weltengotte aufgerafft hatten. Eschatologische Vorstellungen sind es vor allem, aus denen Mohammed den Aufruf zur Buße und Unterwerfung herausarbeitete.

Wenn er bei der Herrlichkeit der Schöpfung und darunter bei der wunderbaren Bildung des Menschen verweilt, so beherrscht ihn dabei vor allem der eine Gedanke, daß der Schöpfer unbeschränkt über seine Hervorbringungen waltet, daß die Kreatur von ihm abhängig ist, daß er nach Belieben sie vernichten und wiedererwecken könne zu unendlicher Wonne und endloser Qual.

Dieser herrschende Gedanke, der den Mittelpunkt der frühesten Verkündigungen Mohammeds bildet, ist begrifflich unzertrennlich von seinem Widerspruch gegen die Vielgötterei, durch die das Heidentum die unbeschränkte Allmacht Gottes zersplittert und verkleinert hatte. Aber dieser Protest war nicht — wie man noch heute vielerseits voraussetzt — erster Anlaß und letztes Ziel seiner Ermahnungen. Die monotheistische Idee ist bei ihm umgekehrt erst die notwendige Folge des Glaubens an die schrankenlose Allmacht des „Herrschers des Gerichtstages" und die unbegrenzte Abhängigkeit des Menschen von dessen unverantwortlichem Urteilsspruch. Ein Gefühl so absoluter Abhängigkeit, wie es Mohammed erfüllte, konnte nur einer, durch Zugesellung nicht eingeschränkten Allmacht gelten, dem alleinzigen Allâh.

Wenn man Mohammed einen Propheten nennt, wie er selbst als solcher beurteilt werden will, so gewährt man ihm diese Bezeichnung hauptsächlich für den ersten Teil seiner Laufbahn, die Epoche bis zur Auswanderung nach Medina. In Medina wird der schwärmerische Seher durch die Veränderung seiner Lage zum überlegenden Staatsmann und Gesetzgeber, organisiert der frühere Dulder, der dem kleinen Häuflein seiner von den mekkanischen Patriziern verhöhnten Getreuen ausdauernde Ergebung gepredigt hatte, kriegerische Unternehmungen, geht der Verächter von Hab und Gut an die Ordnung der Beuteanteile, an die Feststellung von Erb- und Vermögensgesetzen. Freilich hört er nicht auf, auch ferner von der Verwerflichkeit alles Irdischen zu reden. Aber daneben werden jetzt Gesetze gegeben, Einrichtungen geschaffen für die Übungen der Religion und der dringendsten Verhältnisse des sozialen Lebens.

Die Offenbarungen, die Mohammed auf mekkanischem Boden verkündete, hatten noch keine neue Religion bedeutet. Es wurden nur in einem kleinen Kreise religiöse Stimmungen hervorgerufen und eine von fester Definition noch weit entfernte gottergebene Weltbetrachtung genährt, aus denen Lehren und Formen noch nicht mit größerer Bestimmtheit hervortraten. Die fromme Stimmung löste sich in asketischen Betätigungen aus, die man ebenso auch bei Juden und Christen erfahren konnte, in Andachtsakten (Rezitationen mit Kniebeugungen und Prosternation), freiwilligen Enthaltungen (Fasten), Taten der Wohltätigkeit, deren Modalitäten nach Form, Zeit und Maß noch durch keine feste Regel bestimmt werden. Und endlich waren auch die äußeren Umrisse der gläubigen Gemeinschaft noch nicht mit sicherer Abgrenzung ausgeformt. Erst

in Medina gestaltet sich jetzt der Islam zur Institution. Hier konzipiert Mohammed aus seinem Verhältnis zu den früheren Schriftreligionen für sein Werk die Formel: es sei die Wiederherstellung der reinen Religion Abrahams, die durch Christen und Juden, von denen er die Anregungen zu seinen Verkündigungen geschöpft hatte, verderbt worden sei. Hier gewinnen die auf die Lebensführung gerichteten Gesetze eine feste Gestalt, die als die Grundlage der späteren gesetzbildenden Tätigkeit gedient haben, wenn auch manches bereits in den mekkanischen Verkündigungen vorbereitet gewesen und von den mekkanischen Auswanderern in keimhafter Form nach der Palmenstadt in Nordarabien mitgebracht worden war.

Lehre und Gesetz in späterer Ausgestaltung.

Mohammeds Wille war zunächst, das Arabertum aus dem Zustande, den er *dschâhilijja* — d. i. Barbarei — nannte, zu größerer Gesittung emporzuheben. So wurde der bei einigen Stämmen von alters her eingebürgerten Übung, neugeborene Mädchen zu begraben, im Islam ein Ende gemacht, und gegenüber dem wilden Vergeltungsprinzip der heidnischen Araber Versöhnlichkeit und Selbstbeherrschung gelehrt. Das Institut der Blutrache war allerdings zu tief im Leben der Araber eingewurzelt und mit ihren Anschauungen von Pflicht und Ehre zu fest verwachsen, als daß es völlig hätte aufgehoben werden können. Aber die böseste Abart dieser Sitte wurde gemildert, indem das Gesetz den Verwicklungen der endlosen Blutfehde einen Riegel vorschob und den vorsätzlichen Mörder dem legitimen Rächer ausliefern ließ. Das eheliche Leben der vorislamischen Araber hatte sich in sehr lockeren ungezügelten Formen bewegt. Unzucht war nicht Gegenstand strenger Beurteilung; die verbotenen Verwandtschaftsgrade waren nicht geregelt; es kamen sogar Schwesterehen vor, und auch die Erbehe mit Frauen des verstorbenen Vaters war zulässig. Hier griff Mohammed ebenfalls mit strengen Gesetzen und Regelungen ein, indem er Unzucht als Kriminalverbrechen stempelte und die verbotenen Verwandtschaftsgrade in fester Weise umschrieb. Auch die schrankenlose Polygamie wurde durch die Beschränkung der Zahl der gleichzeitigen gesetzlichen Frauen (auf vier) herabgesetzt, wenn auch das Recht des Konkubinats mit Sklavinnen, sowie die Leichtigkeit der Ehelösung und Wiederverheiratung der Geschiedenen in möglichst freier, durch das Gesetz nur wenig behinderter Weise fortbestehen blieb. Für seine eigene Person freilich nimmt Mohammed, dessen krankhafte Sinnlichkeit einen Schatten auf seinen sittlichen Charakter wirft, daneben noch besondere Privilegien in Anspruch, die er sich durch Koranoffenbarungen verbriefen läßt. Im Gegensatz zu dem unredlichen gewinnsüchtigen Treiben der mekkanischen Bevölkerung fordert die neue Lehre Rechtschaffenheit und Selbstlosigkeit in Handel und Wandel. Einen weiteren unleugbaren Fortschritt sodann gegenüber dem Kollektivismus, der die Grundlage der ethischen und rechtlichen Anschauungen des arabischen Heidentums bildete, bedeutet das Prinzip der individuellen Verantwortlichkeit,

das die Gesetze und Lehren Mohammeds charakterisiert. Der Stammesverfassung hatte die Gesamtheit als die wirkliche Einheit gegolten. Nun wird der Einzelmensch aus der Gesamtheit herausgehoben und kommt mit seinen persönlichen Pflichten und seiner persönlichen Verantwortlichkeit zur Geltung. Mit der Zurückdrängung der dem Stammesleben eigentümlichen gesellschaftlichen Auffassung treten neben den Pflichten dann zuletzt auch die persönlichen Rechte in hervorragender Weise in den Vordergrund. Dies läßt uns die Umständlichkeit verstehen, mit der das Erbanteilrecht im Koran verhandelt wird.

Von Juden und Christen, deren heilige Schriften er als geoffenbarte Gottesbücher anerkennt, die jedoch durch ihre Besitzer vielfach „verdreht" worden seien, entlehnt Mohammed manche religiöse Übung und manches Enthaltungsgesetz, namentlich die Institutionen des Gebetes, des Fastens und die Anschauungen über rituelle Reinheit. Auf die Regelung der Modalitäten dieser Gesetze ist jedoch in Medina sein politischer Zorn von entscheidendem Einfluß gewesen. Hatte er früher, den Juden zuliebe, auf deren Zuspruch er rechnete, die Gebetsorientation nach der Richtung Jerusalems bestimmt, und den großen Festtag der Juden (den 10. Tag des ersten Monats), als *'âschûrâ*, in sein Gesetz übernommen, so veranlaßte ihn die unerwartete Abweisung, mit der seine Hoffnung auf Bekehrung der in Medina ansässigen Juden beantwortet wurde, als Gebetsrichtung jetzt das arabische Symbol der Ka'ba wieder einzusetzen, sowie für das große Fasten den ganzen Ramadhanmonat (den neunten des Mondjahres) in Anspruch zu nehmen. Und die Bedeutung des von ihm eingesetzten wöchentlichen Festtags (Freitag) unterscheidet sich ganz wesentlich von der des Sabbats der Juden wie von der des christlichen Sonntags: er ist nicht als Ruhetag gedacht, und die Unterlassung des alltäglichen profanen Geschäftes wird ausdrücklich nur für die Zeit der großen gottesdienstlichen Versammlung an diesem Tage anbefohlen. Auch einige Beschränkungen in Speise und Trank entlehnt Mohammed den Religionen, in deren Spuren er getreten war, doch solle ihre Zahl geringer bleiben, als die vielen den Juden als Strafe für ihre Sünden auferlegten Beschränkungen. Streng verboten sind der Genuß von Blut, Schweinefleisch, von nicht durch Schlachtung gefallenen Tieren und solchen, die dem heidnischen Kultus als Opfer dienen. Der Genuß von Kamelfleisch, den Juden untersagt, behält die Stelle bei, die er in der Nahrung der Araber eingenommen hatte. Der Weingenuß ist untersagt, zunächst, weil er den Gläubigen am Gottesdienst hindert; endlich auch die bei den Arabern sehr verbreiteten Glücksspiele. Alles dies ist, in Gemeinschaft mit einigen heidnischen Bräuchen, „Greuel von den Werken des Satans".

Es ist nicht recht möglich, die Lehre Mohammeds in systematischem Aufbau darzustellen. Mohammed war kein folgerichtiger Denker; seine Glaubenslehren sind vor allem mehr nach der zurückweisenden als nach der positiven Seite abgestaltet. Unverrückbar ist ihm die starrste Form

des transzendentalen Monotheismus, die er durch keine „Zugesellung“ trüben läßt. Die „Zugesellung“ („*schirk*“; wer sie übt, ist „*muschrik*“) ist die ärgste Sünde. Im Vordergrund seines Gottesbegriffes steht die schrankenlose Allmacht Gottes gegenüber der Ohnmacht und Abhängigkeit aller Kreatur, als Weltenschöpfer und Weltenrichter. Hingegen sind seine Äußerungen über das Maß des decretum divinum überaus schwankend: im spätern Streit der Parteien hat man aus dem Koran sowohl die Lehre von der freien Wahl als auch die vom absoluten Fatum gleichmäßig beweisen können. Über allem Zweifel steht jedoch die Barmherzigkeit Gottes auch gegen Sünder und die Wirksamkeit der Buße und der guten Werke. Die Engel sowie der Teufel (Iblis = diábolos) nehmen in der göttlichen Weltökonomie eine unerläßliche Stelle ein; der Glaube an ihre Existenz ist für den Muslim verpflichtend. Von den Glaubenslehren hat Mohammed, wie schon bemerkt, nichts schärfer ausgeprägt, als die eschatologischen Anschauungen, die den Ausgangspunkt seiner Verkündigungen bildeten: den Glauben an die Vergeltung, Paradies und Hölle, Auferstehung und Weltgericht. Die grell materialistischen Züge dieser Vorstellungen finden sich vielfach in der jüdisch-christlichen apokryphischen Literatur wieder und weisen dadurch auf die Kreise hin, die Mohammed die Grundfarben zu den phantastischen Ausschmückungen geboten haben. Einer der festesten Punkte seiner religiösen Lehre endlich ist der Glaube an eine fortschreitende Offenbarung durch Propheten, denen Gott seinen Willen kundgibt und die er zur Besserung verderbter Völker sendet. Zu den dem Alten und Neuen Testament entlehnten Persönlichkeiten und Geschichten, deren Auffassung die der jüdischen Agada und der apokryphen Evangelien in mißverständlicher, auf ungelehrte Mitteilung zurückzuführender Gestaltung widerspiegeln, fügt er noch außerbiblische Vorgänge aus den arabischen Überlieferungen hinzu. Die Propheten sind ihm dem Range nach voneinander unterschieden. Jesus, dessen rein menschliche Natur er immer ausdrücklich betont, ist „Gesandter Gottes und sein Wort, das er in Maria gelegt, ein Geist von Gott kommend“. Er selbst, in den heiligen Schriften der Juden und Christen vorherverkündet, sei „das Siegel der Propheten“.

Als die obligaten Merkmale des Islambekenners haben sich aus der Reihe der grundlegenden Glaubenslehren und Gesetzesübungen schon sehr früh, wahrscheinlich bereits während der jungen medinischen Gestaltung des Islams, die folgenden fünf herausgehoben: 1. das Bekenntnis zu dem alleinigen Allâh und seinem Gesandten Mohammed; 2. die kanonische Leistung des liturgischen Gottesdienstes zu bestimmten Zeiten und mit Beachtung bestimmter Formen (zu denen die vorangehende rituelle Waschung gehört); 3. die Leistung der Abgaben für die kriegerischen und humanitären Zwecke der Gemeinde; 4. das Fasten in dem hierfür bestimmten Monat; 5. die Institution der mekkanischen Pilgerfahrt zur Ka'ba, dem Haus Gottes.

II. Fortbildung des Islams. Der Korân, das vom Propheten verkündete „Wort Gottes", gilt seinen Bekennern als eine unerschöpfliche und unerreichbare Quelle erbaulicher Wirkung auf die Seele jedes Rechtgläubigen. Ein Gesetzeskodex ist er aber nicht, wenn auch die Gesetzgebung des Islams von ihm ausgeht. Dafür ist er zu lückenhaft und durch die zeitlichen Anlässe seiner gesetzgebenden Verfügungen stofflich allzusehr beschränkt, wie er auch für die Ausführung der Grundgesetze des Islams der genaueren Bestimmungen entbehrt. Keine Anleitung aber war vollends aus dem Buche zu holen für die neuen Verhältnisse, in die bereits in allernächster Zeit nach Mohammeds Tode die Gemeinde des Islams durch ihre erobernde Ausbreitung eintrat. Unter seinen Nachfolgern, zunächst den vier der Reihe nach aus dem Kreise seiner Gefährten berufenen Kalifen Abu Bekr, Omar, Othmān und Ali, dem Vetter und Schwiegersohn Mohammeds, dann unter der Regierung der Dynastie der Omajjaden (661—750), deren Begründer Mu'âwija (661—680) durch kluge Politik das Kalifat an sich zu reißen und an seine Dynastie zu fesseln wußte, wurde das persische Reich vernichtet, Palästina, Syrien, Ägypten und Mesopotamien von Ostrom losgerissen und die Eroberung bis nach Nordafrika, Zentralasien und Indien ausgedehnt: — alles Länder, deren politische und ökonomische Lebensbedingungen sich von denen Arabiens vollständig unterschieden. So hat es zwei Jahrhunderte gedauert, bis das durch Mohammed und seine Mitarbeiter in den dürftigen Grundzügen entworfene Gebäude des Islams nach allen seinen besonderen Modalitäten in Glauben und Ritus, in Recht und Staatsleben ausgebaut worden ist. Denn die Verhältnisse, für welche die einzelnen Feststellungen nötig waren, tauchten vielfach überhaupt erst mit dem Fortschritt der erobernden Ausbreitung des Islams selber auf, boten sich erst durch die von Tag zu Tag in größerem Maße hervortretenden Berührungen mit fremden Elementen als Objekte der Regelung dar. Wo es so aber an jeder festen Gesetzgebung gebrach, mußte sich mit Notwendigkeit ein um so weiteres Feld für die Meinungsverschiedenheit eröffnen. Im Ritus, im Dogma, im Staatsrecht, in allen Kapiteln des Zivil- und Kriminalgesetzes treten denn auch aus gemeinsamen Grundsätzen Differenzen in den Modalitäten hervor. In minder wichtigen Dingen sind es individuelle Verschiedenheiten, in deren Ausbildung oft auch nur provinzielle Gepflogenheiten und Bräuche maßgebend sind, die sich dann in auseinandergehenden, aber einander maßvoll tolerierenden Schullehren zu einem System verdichten. In wichtigeren Fragen dagegen, namentlich denen der Dogmatik und des Staatsrechtes, geben sie Anlaß zur Entstehung einander bekämpfender, ja sehr oft verketzernder Parteien, die sich im Laufe ihrer Entwicklung und mit Zunahme ihres ausschließenden Charakters gegeneinander zuweilen zu Sekten ausbilden.

Sunna.

Von uralters her war bei den Arabern, wie wir bereits sahen, der hervorragendste Gesichtspunkt für die Beurteilung des Richtigen und Gesetz-

mäßigen in allen Beziehungen des tätigen Lebens der, daß jede Übung der aus alter Zeit überkommenen Gewohnheit entsprach. Wahr und richtig war, was mit dieser Gewohnheit — oder, wie der arabische Ausdruck lautet — mit der Sunna übereinstimmte; falsch und unrichtig, was im Widerspruch mit ihr stand. Nichts galt dem Araber der Vorzeit so heilig, wie Brauch und Gewohnheit der Vorfahren, die Quellen seines Rechts und seiner Sitte. Die *mores majorum*, der *usus longaevus*, sie bildeten Theologie, Gesetz und Lebensregel. Das gewichtigste Argument, womit später die ernsteren unter den Gegnern Mohammeds den bisher unerhörten Verkündigungen von Paradies, Hölle, Weltgericht und Auferstehung opponierten und womit sie ihre ihm entgegengestellte Hartnäckigkeit begründeten, war die im Koran ihnen dann häufig vorgeworfene Berufung auf die Sitte der Ahnen: nur das könnte wahr sein, was diese als wahr erkannt hatten; nichts wäre gerecht, als was im Brauch der vorangegangenen Geschlechter seinen Grund gehabt, was von alters her in bestimmter unabänderlicher Weise so und nicht anders geübt worden wäre.

Den Begriff der Sunna und die mit ihm verknüpfte Richtschnur der ethischen Lebensführung ohne weiteres auszutilgen, wäre dem Islam unmöglich geworden. Dazu war die Macht der Sunna zu fest eingewurzelt in der Seele eines jeden Arabers. Da nun aber doch mit dem Islam eine neue Epoche anhub, die das Gesetz und Recht des Altertums negierte, indem sie an die Stelle der bisherigen selbstgenügsamen Sittlichkeit die Ethik des demütigen Abhängigkeitsgefühls setzte, so mußte der für die neue Weltanschauung beibehaltene Begriff der Sunna eine entsprechende Wandlung und Umdeutung erfahren. Man schritt deshalb dazu, ihre Zeitgrenze einzuengen und ihren Geltungsbereich in der Weise festzulegen, daß als Sunna anzuerkennen sei, was als Glaube und Übung der alten Zeit des Islams, d. h. zunächst des Zeitalters des Propheten und seiner Genossen und überhaupt der ältesten Generationen der Gläubigen traditionell erwiesen war.

Hadith.

Allein wie konnte ein späteres Geschlecht, auch räumlich weit entfernt von dem Schauplatz des Sunnalebens, also von Medina, wo Gesetz und Brauch Mohammeds und seiner Genossen ihre erste Anwendung gefunden hatten — wie konnte es sich auch nur Gewißheit darüber verschaffen, was als richtige Sunna des Propheten anzusehen sei und was nicht? Das war nur möglich, wenn man wohlbeglaubigte traditionelle Berichte darüber aufzuweisen vermochte. So erscheint denn die Sunna in einer Reihe von Mitteilungen ausgestaltet, die in der mohammedanischen Literatur unter dem Namen „*Hadîth*“ (Mitteilung) bekannt sind und als Dokumente für die Willensäußerungen des Propheten gelten; sie enthalten Nachrichten über mündliche Kundgebungen des Propheten selbst und seiner frommen „Genossen“, denen man die Kenntnis seines Willens zutrauen durfte.

Aber bald begannen die Leute, die sich so im Sinne der durch Moham-

med festgelegten Grundsätze mit der Ausbildung des Gesetzes befaßten, auch die selbsterfundenen oder anderswoher rezipierten Gepflogenheiten, die sie zum Gesetz des Islams erheben wollten, als persönliche Verordnungen des Propheten in Gestalt einer Hadith-Entscheidung zu formen, wie man überhaupt über alles Wissenswerte, was man dem System des Islams einverleibt zu sehen wünschte, Mohammed selbst sich aussprechen ließ. So sind ihm nicht nur Rechtslehren und dogmatische Grundsätze in den Mund gelegt worden, sondern auch historische Belehrungen, Legenden aus der Vorzeit, mit denen man die dürren Erzählungen des Korans ergänzte, moralische Sprüche, prophetische Verkündigungen über Schicksale des Islams und der ihm feindlichen Völker, weitere Ausführungen über die im Koran nur angedeuteten letzten Dinge usf. Was nur an fremden Stoffen das Gefallen irgend eines Theologen erregte: jüdische Mitteilungen aus der Agada, christliche aus den Evangelien und Apokryphen, persische aus den heiligen Schriften der unterjochten Gemeinde Zarathushtras, alles wurde mit Vorliebe als Hadith des Mohammed rezipiert.

Sammelwerke des Bochârî und des Muslim.

Aus diesem Wust von falschen Überlieferungen haben zuerst im 9. Jahrhundert ernste Kritiker nach gewissen kritischen Gesichtspunkten die Auswahl dessen veranstaltet, was man als authentisches Traditionsgut betrachten dürfe. Diese Auswahl liegt in den Sammelwerken vor, die, freilich in gradueller Abstufung der ihnen zuerkannten Weihe, jedem Bekenner des Islams neben dem Koran als geheiligte Erkenntnisquellen des Glaubens, der ethischen Lebensrichtung und des Gesetzes gelten. In dieser Stufenleiter nehmen die höchsten Stellen ein die beiden Sammelwerke des Bochârî (gest. 870) und des Muslim (gest. 874); man nennt sie einzeln *Sahîh*, Sammlung der gesunden Traditionsberichte. Trotz aller Freiheit, welche die muslimische Theologie gegenüber den Einzelheiten dieser Sammlungen sich zumutet, haben sie als Ganzes den Wert kanonischer Schriften erlangt. Neben ihnen ist der Inhalt von noch vier anderen, gleichfalls im 9. Jahrhundert entstandenen Sammelwerken, wenn auch in geringerem Grade, für würdig befunden worden, in der islamischen Religionslehre als Schriftautorität angesehen zu werden.

Die hohe Schätzung, welche die muslimische Theologie diesen sechs kanonischen Sammelwerken, namentlich den beiden erstgenannten, des Bochârî und des Muslim, zuerkennt, hat sich lange Zeit in erheblichem Maße auch der Beurteilung der abendländischen Wissenschaft mitgeteilt. Man hat früher nicht genügend in Betracht gezogen, daß, so streng immerhin die Kritik ist, die jene morgenländischen Autoritäten an ihrem Material betätigten, ihre Gesichtspunkte sich doch nicht decken mit der kritischen Methode, die die moderne Geschichtswissenschaft an den sich darbietenden Quellenschriften übt. So hat man sich z. B. allzuviel beeinflussen lassen von dem Nimbus der Echtheit und Wahrhaftigkeit, die jene kanonischen Sammlungen umgeben, von den im Grunde allerdings zweifellos glaubwürdigen Berichten, welche die alten Biographen der Urheber jener

Werke über die gewissenhafte Scheu und Umsicht erzählen, die diese bei der Aufnahme der einzelnen Daten ihrer Sammlungen an den Tag legten usf. Daher ist es gekommen, daß die abendländische Wissenschaft in der Benutzung jener Quellen lange Zeit ein größeres Maß von Vertrauen bekundet hat, als wir ihnen gegenwärtig entgegenbringen.

Die Methode, mit der man heute diese Dokumente des Islams studiert und für die Konstruktion seiner Entwicklungsgeschichte benutzt, kann man als einen wichtigen Fortschritt in der modernen Behandlung der Religionsgeschichte des Islams und der Kritik ihrer Quellen bezeichnen. Weit entfernt, sie als Zeugnisse der Urzeit des Islams zu betrachten, sehen wir in den für eine und dieselbe Frage häufig einander schnurstracks widersprechenden Traditionssprüchen vielmehr Spiegelungen der oft auseinandergehenden Richtungen und Strömungen, die im Laufe der Entwicklung des Islams während der ersten Jahrhunderte in verschiedenen Kreisen zur Geltung gekommen sind.

Einfluß des römischen Rechts.

Aber noch ehe die Schulrichtungen für die zahllosen Bedarfsfälle ihre Zwecktraditionen mit den äußeren Zeichen der Glaubwürdigkeit herbeizuschaffen vermocht hatten, geriet der Islam an die Berührungsfläche einer geistigen Macht, die wie keine andere die Entwicklung der gesetzlichen Ordnungen der Kulturmenschheit beeinflußt hat. Diese geistige Macht war das römische Recht. Mit den Ausläufern seiner klassischen Epoche tritt die keimende Bildung des Islams in Syrien in Berührung, wo die Vertreter christlicher Theologie die Erbschaft der noch kurz vor der muslimischen Eroberung dort in Blüte gewesenen römischen Rechtsschulen hüteten. Hier bot sich nun den bei seiner Armut an genuinem Inhalt für fremde Einflüsse stark rezeptiven Geist der mohammedanischen Theologen reiche Gelegenheit zu förderlicher Belehrung dar. Statt noch weiter nach fragwürdigen traditionellen Dokumenten zu haschen, eigneten sie sich vielmehr die Methoden der römischen juris prudentes an, von denen sie sogar auch, wie ein halbes Jahrtausend früher unter ähnlicher Anregung die jüdischen Rechtsgelehrten, die Chakhâmîm in Palästina, mit dem gleichbedeutenden Worte Fukahâ (sing. *fakîh*, Vernünftiger), den Namen entlehnten. Aus den leges scriptae folgerten sie die Bestimmungen der leges non scriptae (vgl. den Gegensatz des geschriebenen und mündlichen Gesetzes im Judentum) auf spekulativem Wege durch Analogieen wie durch Erschließung der dem gegebenen Gesetz zugrunde liegenden ratio (*'illa*), die ihnen einen sicheren Standpunkt bot für die Behandlung von Fällen, welche unter dieselbe ratio legis reduziert werden konnten. Mit einem Worte: in freier Betätigung juristischer Folgerungen brachten sie das Recht gesetzentwickelnder Meinung (opinio) zur Geltung, was mit dem gleichbedeutenden arabischen Worte *ra'j* bezeichnet wurde. Dieses juristische Verfahren nannten sie *Fikh* (Vernünftigkeit), ein Wort, das die genaue Übersetzung der römischen (juris-) prudentia ist.

Fikh.

Das kühne Vorgehen dieser rechtsgelehrten Schulen, das nichts Ge-

ringeres bedeutete, als die Regelung des religionsrechtlichen Lebens nach von fremden Kreisen erborgten Prinzipien, mußte notwendig auf harten Widerstand stoßen bei Leuten, die, was sich aus andern Quellen als aus dem Mund des Propheten und seiner ältesten Getreuen ableitete, nicht für normgebend ansahen. Ihre Opposition hatte denn auch die Bildung einer Schulpartei im Gefolge, welche die Lehre von der Ausschließlichkeit der geschriebenen und traditionellen Quellen aufbrachte und dadurch die Hauptveranlassung zu frisch übersprudelnder Arbeit auf seiten der Traditionserfinder wurde. Zwischen beiden Extremen bewegen sich dann Richtungen, die mit mehr oder minder entschiedener Anerkennung oder Ablehnung der einen oder der andern Methode auf Grund verschiedener Deduktionsmittel in den Einzelheiten der gesetzlichen Praxis mehr oder minder verschiedene Bestimmungen aufweisen.

Als Siegerin ging aus dem Streite der extremen beiden Schulparteien mit ihren mancherlei Zwischenstufen die Richtung der selbständigen, über die Ausschließlichkeit der Tradition hinausgehenden Gesetzeserschließung hervor, nachdem sie allerdings zuvor durch Disziplinierung ihrer Anwendung und saubere Abgrenzung ihres Geltungsgebietes gegenüber den Ansprüchen des unbeugsamen Traditionalismus in einer vermittelnden Form den Anschein der Willkürlichkeit abgestreift, der ihr in ihrer schroffen Aufstellung angehaftet hatte. Dem intransigenten Traditionalismus war es nicht gelungen, in der wirklichen Praxis Fuß zu fassen, und so verwandelte er sich allmählich aus einer theoretischen Norm des Rechts in eine Form individueller Frömmigkeit, in eine Bekundung pietätvollen Sinnes. Nach Entstehung der kodifizierten Gesetzeswerke war überdies der Streit, ob ausschließlich positiv traditionelle Quellen oder neben diesen auch spekulative Folgerungen die Norm der Gesetzesdeduktion bieten, zu einem müßigen Wortgefecht geworden. Immer mehr erweiterten solche Kodizes und ihnen verwandte, durch die maßgebenden Kreise des Islams rezipierte Rechtswerke das als geschriebene Quellen anerkannte Material; die Lücken der geschriebenen Quellen wurden durch Glossen und Dezisionen ausgefüllt, die dann in den folgenden Generationen gleichfalls zum Rang autoritativer Gesetzesquellen erhoben wurden.

Um grundsätzliche Dinge handelt es sich übrigens bei den Differenzen der gesetzlichen Schulrichtungen nicht. Es sind immer nur mehr oder minder geringfügige Modalitäten der Gesetzeserfüllung, oft nur theoretische, in die wirkliche Praxis gar nicht eingreifende Tüfteleien über gesetzliche Fragen. Dieser Geringfügigkeit der Differenzen entspricht das durch das Gemeingefühl der Mohammedaner geprägte, auch in diesem Falle dem Propheten selbst zugeschriebene traditionelle Wort: „Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist (ein Zeichen) göttlicher Barmherzigkeit“ — der Ausdruck einer entschieden liberalen Anschauung. Danach werden alle aus den gemeinsamen Grundlagen (*uṣûl*, Wurzeln) emporgewachsenen, in den abgeleiteten Fragen (*furû‘*, Zweigen)

untereinander verschiedenen Schulsysteme trotz dieser Abweichungen als in gleicher Weise orthodox betrachtet.

Die vier wichtigsten Schulrichtungen.

Eine in allen, auch den geringen Einzelheiten einheitliche Praxis hat es im orthodoxen Islam überhaupt seit seiner Ausbreitung über die arabische Heimat hinaus niemals gegeben. Seit den frühesten Zeiten sind auf Grund theoretischer Erwägungen, sowie auch infolge örtlicher Ausbildungen auf dem immerfort sich ausbreitenden Territorium des Islamstaates verschiedene Modalitäten der Gesetzeserfüllung zur Geltung gekommen. Auf die Wahl dieser Modalitäten hat auch der Umstand Einfluß geübt, daß in eine bestimmte Provinz die Lehrrichtung des einen oder anderen Gesetzlehrers durch persönlichen Einfluß importiert wurde, worüber dem Historiker ganz bestimmte Daten zur Verfügung stehen. Durch solchen persönlichen Einfluß hat z. B. in einigen Teilen Ägyptens, sowie im südlichen Arabien und von hier aus in dem indischen Archipel die Schulrichtung des Imam al-Schâfi'î (gest. 819), in anderen Teilen Ägyptens, im ganzen Nordafrika, sowie ehemals in Spanien, die des großen Imam von Medina, Mâlik b. Anas (gest. 795) Fuß gefaßt; die türkischen Länder dagegen, sowohl die westlichen als auch die mittelasiatischen, desgleichen die Mohammedaner des indischen Festlandes haben die Richtung des Abû Hanîfa (gest. 767) erwählt, desselben Imam, der als Begründer und erster Kodifikator der spekulativen Gesetzesschule gilt. Am verhältnismäßig spärlichsten endlich ist heute die Lehrrichtung des Imam Ahmed b. Hanbal (gest. 855) verbreitet. Sie stellt den äußersten Flügel des fanatischen Sunnakultus dar und ist ehemals, bis etwa zum 15. Jahrhundert, unter den Bewohnern Mesopotamiens, Syriens und Palästinas stark vertreten gewesen. Mit dem Emporkommen der Osmanen als Vormacht der islamischen Welt wurde aber innerhalb ihres Herrschaftsgebietes die intolerante hanbalitische Richtung immer mehr zurückgedrängt, während der Einfluß des hanifitischen Systems entsprechend wuchs. Doch in einzelnen nicht offiziellen Gemeinschaften glomm der rigorose Sunnakultus der Anhänger Ibn Hanbals weiter fort, um gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts unter der Führung des Mohammed ibn 'Abd al-Wahhâb (gest. 1787) in Zentralarabien in hellen Flammen aufzulodern und, gestützt auf große kriegerische Erfolge, sich in dem nach jenem Führer benannten wahhabitischen Staate zu verkörpern, der (mit der Hauptstadt Rijâd) noch heute besteht.

In der wahhabitischen Bewegung ist die hanbalitische Richtung kräftig aufgelebt. Mit dem Schwerte in der Hand, plündernd und verwüstend, betätigten seine Begründer den hanbalitischen Protest gegen jede sunnawidrige Neuerung, die sich in den historischen Islam eingeschlichen hatte, gegen die im Laufe der Entwicklung entstandenen dogmatischen Definitionen ebenso wie gegen die aus vorislamischen Residuen überkommenen Heiligen-Reliquien und den Gräberkultus, endlich auch gegen den Gebrauch des vom Buddhismus entlehnten Rosenkranzes. Auch die Wiederherstellung der puritanischen Einfachheit der Lebensführung, wie sie die

Sunna bezeugt, ist ihr Element. Sie eiferten gegen die erst in der Zeit des Chalifates aufgekommenen üppigen Lebensgewohnheiten, gegen den Luxus der Kleidung, ebenso wie gegen den Genuß von Tabak und Kaffee. Der Prophet und seine Genossen haben diese Dinge nicht gekannt; sie haben demnach keinen Grund in der Sunna und müssen deshalb bekämpft und ausgerottet werden. Diese Bewegung ist nicht auf die Grenzen Arabiens beschränkt geblieben, sie hat auch in entfernten Teilen des Islams, in Indien und Sumatra, merkliche Nachwirkungen hervorgebracht.

Die Gesetzgebung der anderen drei Richtungen, der Schulen des Schâfi'î, des Mâlik b. Anas und des Abû Hanîfa, hat dagegen bei aller theoretischen Hochhaltung des Sunnabegriffes in der Praxis ein viel toleranteres Verfahren betätigt. Die ablehnende Haltung gegenüber den „Neuerungen", die sich unter ihnen, am verhältnismäßig meisten noch im mâlikitischen System, kundgab, wurde nicht als Grund zur offenen Bekämpfung der andersdenkenden Glaubensgenossen zur Geltung gebracht.

Idschmâ' (Consensus).

Es galt im allgemeinen der Grundsatz, daß, freilich solange dadurch die Grundlehren des Islams nicht berührt wurden, alles Bestehende, alles, was in der Gesamtheit der mohammedanischen Gemeinde ohne Protest der maßgebenden Lehrautoritäten unangefochten geduldet wird, von Religions wegen keinem Bedenken unterliegen könne und als mit den Absichten der prophetischen Gesetzgebung in Einklang stehend anerkannt werden müsse. „Meine Gemeinde wird niemals in einer Irrlehre übereinstimmen" — dies Wort wird dem Propheten als grundlegende Lehre in den Mund gelegt und mit ihr das große Prinzip des unfehlbaren Consensus ecclesiae (der arabische Terminus ist *idschmâ'*) begründet, ohne dessen Beachtung die Entwicklung des Islams in Lehre und Übung völlig unverständlich bleiben würde. Es ist eines der großen Verdienste Ch. Snouck Hurgronje's um die Wissenschaft vom Islam, dieses fundamentale Prinzip als den Schlüssel zum Verständnis der islamitischen Entwicklung zu allererst in seiner wahren Bedeutung gewürdigt zu haben. Volkesstimme ist Gottesstimme, dieses Prinzip ist Grundlage und Rechtstitel der Zulassung, ja auch des verpflichtenden Charakters aller im Laufe der Entwicklung des Islams für diesen rezipierten Neuheiten. Die Zulassung der spekulativen Elemente in der Entwicklung der islamischen Lehre und des Gesetzes; die kanonische Anerkennung der sechs Traditionssammlungen als Autoritäten in der Gesetzeserklärung; die Anerkennung der in den verschiedenen Gebieten des Islams vertretenen vier Schulrichtungen in der Gesetzesübung als gleichberechtigt orthodoxer Übungsarten des islamischen Gesetzes; die Tolerierung neu auftauchender Anschauungen und Übungen als berechtigter Momente im Leben des Islams: alles dies ist in der normierenden Kraft des Consensus, des Idschmâ' begründet. Für das praktische Leben kommt dies Prinzip zumeist an der an letzter

Stelle erwähnten Erscheinung der Toleranz gegenüber dem Neuen zur Geltung. Mit den drei anerkannten „Wurzeln“ der Gesetzesinterpretation, dem Koranwort, der Sunna und den durch selbständige Spekulation erschlossenen Anschauungen allein, stünden wir vor zahlreichen Rätseln in der Betrachtung des religiösen Lebens im Islam. Wie ließe sich z. B. die auf dem ganzen Gebiete des Islams verbreitete Heiligenverehrung mit allen daran hängenden Äußerungen von krasser Anthropolatrie mit dem schroffen unbeugsamen Monotheismus in Einklang bringen, der der Dogmatik des Islams zugrunde liegt? Zumal doch Dutzende von Koranstellen und Sunnaäußerungen da sind, um die Kampfesparole der Wahhabiten und der ihnen vorangehenden Puristen zu rechtfertigen, die in allen diesen unter dem Deckmantel der Pietät zugelassenen Gebräuchen lauter Zugesellung (*schirk*) und eitel Heidentum erblicken! Allerdings, dieser Widerspruch wäre nicht zu erklären, wenn nicht zugleich das große Prinzip des Idschmâʿ existierte, um solche Auswüchse als islamgemäß zu rechtfertigen, so sehr sie auch mit den wirklichen Anschauungen des Islams in Widerspruch stehen. Das Gesamtgefühl der Rechtgläubigen hat alles dies und noch vieles andere rezipiert, und es kann daher kein „Irrtum“ sein: tolerari potest. Darin liegt die große Bedeutung dieses Prinzipes für das Verständnis der islamischen Religion. Nicht so sehr was der Koran und was die Tradition besagen, als, wie ihr Wort und ihr Sinn durch die Gemeinde erklärt werden, ist das Entscheidende für die richtige Beurteilung der religiösen Erscheinungen des Islams.

Dieses Prinzip hat dem historisch Gewordenen, sobald es — oft nach vielem Widerspruch der Puristen — durch allgemeine Billigung tatsächlich sanktioniert worden war, den Weg zur Anerkennung geebnet und ist die Rechtsbasis neuer Institutionen geworden. Durch dies Prinzip sind nach den Perioden des Kampfes der widersprechenden Meinungen ausgleichende Formeln zur Herrschaft gelangt, und die Lehren einzelner Theologen zum Range kirchlicher Autorität erhoben worden. Die heutzutage als orthodox geltende Dogmatik des Islams ist die Frucht des Idschmâʿ. Dieser hat im Gesetz die Lehre der obengenannten vier Schulhäupter für maßgebend erklärt und sich nach vorausgegangenen Schulstreitigkeiten bei den dogmatischen Formeln zweier angesehener Theologen des 10. Jahrhunderts, des Aschʿari (gest. in Bagdad, 935) und des Mâtarîdî (gest. in Samarkand, 944), beruhigt, die beide einen Vermittlungsweg darstellen zwischen anthropomorphistischer und geistiger Auffassung der göttlichen Attribute, zwischen grobem Determinismus und der Anerkennung absoluter Willensfreiheit.

Dieser Consensus im Islam kommt jedoch nicht in Kirchenversammlungen zustande; seiner Entstehung ist überhaupt jede äußere Planmäßigkeit fremd. Unbewußt und unbeabsichtigt bildete er sich in den Kreisen, die jeweils als die maßgebenden Idschmâʿ-Autoritäten gegolten haben.

So konnte sogar über den Umfang des Idschmâ' lange Zeit Meinungsverschiedenheit bestehen, bis er endlich zuletzt, der Natur der Sache entsprechend, als die übereinstimmende Lehre und Meinung der in einer bestimmten Zeit anerkannten Religionsgelehrten des Islams aufgefaßt wurde. Sie sind die Leute „des Bindens und Lösens", die Männer, die das Gesetz deuten und erschließen und über die Richtigkeit seiner Anwendung zu urteilen berufen sind. Da die Anerkennung des jeweils gültigen Idschmâ' als Attribut der Rechtgläubigkeit gilt, so konnte z. B. die wahhabitische Bewegung von dem Gesamtislam als ketzerische Bestrebung gebrandmarkt werden, trotzdem sie gerade auf die Herstellung der unverfälschten Lehre gerichtet war. Denn sie wollte den Islam auf Verhältnisse zurückschrauben, die jenseits des zurzeit gültigen Consensus lagen, und verdammte das von den anerkannten Kirchenautoritäten gebilligte Resultat eines vielhundertjährigen Entwicklungsprozesses.

Trotz dieses universalistischen Zuges hat der Islam in gesetzlicher Beziehung sehr viel Duldung für die Gewohnheitsgesetze (*'âdât*) der einzelnen Länder gezeigt, in denen er sich verbreitet hat. Nicht nur in zivilrechtlichen Dingen, sondern auch im Kriminalgesetz haben sich bei voller theoretischer Anerkennung des kanonischen Gesetzes Provinzialeigentümlichkeiten in Geltung erhalten, ganz ebenso wie auf speziell religiösem Gebiet in einzelnen Provinzen des Islamreiches viele Reste alter örtlicher Kultgewohnheiten aus vormohammedanischer Zeit in mehr oder weniger organischer Umdeutung bis zum heutigen Tage haben fortleben können. Viele mohammedanische Heilige sind Erben des Kultus, der an den Stätten ihrer heutigen Verehrung einst heidnischen Vorgängern gewidmet war, und in manchen mohammedanischen Volksbräuchen hat die religionsgeschichtliche Analyse alte heidnische Kultübungen gefunden, die durch ihre islamische Hülle nicht ganz unkenntlich geworden sind.

III. Die theologische Ausbildung des Islams und der Einfluß persischer Elemente im Zeitalter der Abbasiden (750—1258).

Von der Mitte des 8. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts hat der Islam eine theologische Ausbildung erfahren, die mit dem Umschwunge der politischen Verhältnisse in dieser Zeit zusammenhängt. Während der fast hundert Jahre langen Herrschaft der Omajjaden hatten diese ihren Länderbesitz beständig zu vermehren gewußt, so daß unter der Regierung des letzten Fürsten dieser Dynastie, Merwan II., das Herrschaftsgebiet vom Arabischen Meerbusen bis zum Atlantischen Ozean reichte. Aber mit diesen äußeren Erfolgen gingen im Inneren Verfall und fortwährende Unterwühlung durch dissentierende Bestrebungen, namentlich durch die Propaganda der vielverzweigten Anhänger Alis, des Schwiegersohnes Mohammeds und seiner Nachkommenschaft parallel. Die Frucht dieser Propaganda hat jedoch ein anderer Zweig der Prophetenfamilie eingeheimst. Im Jahre 750 gelang es dem Abu-l Abbâs, einem Abkömmling

des ʿAbbâs, Oheims des Propheten, den schwachen Omajjadenkalifen Merwan II. zu stürzen und, nach Ermordung der omajjadischen Prinzen, die Herrschaft der Abbasiden zu begründen. Die Anfänge dieser Dynastie kennzeichnet nichts triftiger als der wohlverdiente Beiname al-Saffâh, „der Blutvergießer", mit dem der erste Fürst dieses frommen Hauses in der Geschichte des Islams hervorragt.

Es war dies nicht nur eine politische Revolution, ein dynastischer Wechsel, sondern zugleich auch eine tiefgehende Umwälzung in religiöser Beziehung. An die Stelle der weltlich gerichteten Regierung der Omajjaden, die in ihrer Residenz Damaskus, am Rand der Wüste, die Traditionen und Ideale des alten Arabertums gepflegt hatten, tritt nun ein theokratisches Regiment mit kirchenpolitischen Gesichtspunkten. Ihren Sitz verlegt die neue Dynastie nach Anbar und Bagdad, den Residenzen der vom Islam gestürzten Sasaniden. In deren Traditionen treten sie ein, wie sie ihre Macht im allgemeinen auf das persische Element stützen und ihren Hofstaat und den Organismus ihrer Verwaltung ganz nach persischem Muster einrichten. Ihr Rechtstitel auf die Regierung ist nicht der eines durch die Wahl des Stammes eingesetzten Fürsten, sondern die Legitimität als der „Kinder des Propheten". Wenn die theologische Formel gleichwohl die Anerkennung dieser Herrscher als Verwandter des Propheten auf das Prinzip des Idschmâʿ, der allgemeinen Huldigung, gründet, so ist das im Grunde nichts anderes als Haarspalterei, die auf äußerliche Rettung eines allgemeingültigen Prinzipes ausgeht. Die Abbasiden selbst fühlen sich in erster Reihe nicht als Idschmâʿ-Könige. Das Hinzukommen dieses Prinzipes ist ihnen freilich nicht unwillkommen, aber ihr königliches Bewußtsein ist nicht darauf gegründet.

Einfluß persischer Anschauungen.

Für die Gestaltung der religiösen Verhältnisse unter den Abbasiden ist der Einfluß der persischen Anschauungen, unter dem diese standen, von ganz besonderer Bedeutung geworden. Allerdings gehen diese persischen Einwirkungen auf den Islam in viel ältere Zeiten zurück, ja sie reichen bis zur Wiege des Islams hinauf. In latenter Weise hatten sie auf Mohammed selbst gewirkt, dessen Gesichtskreis, wie wir aus dem Koran wissen, sich auch auf die Religion der Madschûs (Magier, d. i. Perser) erstreckt, die in Arabien an vielen Orten angesiedelt waren und in Südarabien zur Zeit des Auftretens der Propheten sogar die Herrschaft ausübten. Die Eschatologie des Propheten hat manchen Zug dem Parsismus entlehnt, und auch in anderen Einzelheiten der durch Mohammed bekundeten Religionsauffassung konnte die Einwirkung persischer Ideen nachgewiesen werden. In noch offenerer Weise haben sich diese dann zur Zeit der Eroberungen bemerkbar gemacht, als das siegreich vordringende Arabertum in intime Beziehungen zu den Bekennern des Parsismus trat, als sich der Islam auf dem geographischen Gebiet des alten Parsismus festsetzte und den Verehrern des Zarathustra den Glauben an

den Propheten von Mekka und Medîna mit der Schärfe des Schwertes beibrachte. Die mohammedanische Okkupation des ʿIrâk, der Stätten persischer Bildung, ist einer der einschneidendsten Faktoren in der religiösen Ausbildung des Islams. Persische Religionsgelehrte haben ihre ererbten Anschauungen in die neuangenommene Religion mit hinübergebracht; sie haben dem Islam, der sich unter ihnen zu einer Zeit festsetzte, als er zu einem System noch nicht ausgebildet war, manchen Zug geliehen, der in ihm fortan sich zu hoher Bedeutung steigern sollte. Eine der ältesten dieser Entlehnungen aus dem Parsismus, deren Zeitpunkt sich nicht bestimmen läßt, ist die Vermehrung der täglichen drei Gebetszeiten zu fünf, den fünf *gâh* der Perser entsprechend. Das ganze Kapitel von ritueller Reinheit und Unreinheit ist unter dem Einflusse des persischen Religionsbrauches entstanden; und auch andere Einzelheiten des Ritualismus in Islam zeigen die Wirkung derselben Anregungen. Das dem Propheten zugeschriebene Hadîth weist zuweilen Sätze auf, deren Quellen in parsischen Religionsschriften nachgewiesen werden können oder die sich bei näherer Prüfung als Nachbildung parsischer Muster dokumentieren.

Der genaue Nachweis des Zusammenhanges dieser Erscheinungen mit den kulturhistorischen Momenten, deren Folgen sie sind, wäre eine der interessantesten Aufgaben, die sich die Islamkunde auf dem jetzigen Stande ihrer Leistungsfähigkeit zu stellen hätte. Manche über den ursprünglichen Geist des Islams herrschende Anschauung könnte durch solche Untersuchung eine Korrektur erfahren. So würde sich z. B. herausstellen, daß der Trieb des Fanatismus, den man gewöhnlich als dem Islam ursprünglich innewohnende Tendenz betrachtet, die Herabsetzung und Verfolgung Andersgläubiger, der starre und unversöhnliche Konfessionalismus, den man als unmittelbarste Wirkung der Gedanken des Urislams, als seinen hervorragenden Charakter bezeichnet, erst unter dem Einfluß von Ideen zur Geltung gekommen sind, die während der abbasidischen Periode herrschend werden.

Überwachung der religiösen Gesinnung durch die Chalifen.

Diese Wandlung hängt mit der persönlichen Teilnahme der Chalifen an der Ausgestaltung der religiösen Interessen aufs engste zusammen. Zu ihren wichtigsten, durch das Wesen ihrer Herrscherwürde bedingten Funktionen gehört auch die Leitung des religiösen Lebens, die Überwachung der religiösen Gesinnung. Die Familienüberlieferung der Abbasiden faßt diese als mit zwei Schwertern umgürtet auf: das eine dient zur Verteidigung und Erweiterung der Grenzen des Staates; das andere zur Sicherung des Glaubens in seiner dogmatischen Korrektheit, zur Ahndung des Unglaubens und der Ketzerei. Wie vorher unter der Herrschaft der Sasanidenkönige gelangen nun auch an dem islamischen Hofe in Bagdad religiöse Kontroversen auf die Tagesordnung, und der Gegensatz zwischen offizieller und theologischer Auffassung des religiösen Wesens verschwindet. Zur Zeit der Omajjaden hatten die Regierenden mit vornehmer Geringschätzung auf die Prediger der Sunna-Orthodoxie wie auf weltfremde

Utopisten herabgeblickt. Nun sind es die Herrscher selbst, die sich um die Einhaltung der Sunna kümmern, sich in die Formulierung der Dogmen einmengen und Andersdenkende als Ketzer verfolgen lassen. Waren die Omajjaden gegen Dissidenten vorgegangen, so waren diese zunächst nicht wegen dogmatischer Unregelmäßigkeit, sondern als politisch gefährlich, wegen ihrer Ablehnung der bestehenden Staatsform bekämpft worden. Hatte irgend ein falscher Prophet das Todesurteil empfangen, so war die Strafe gegen den Volksbetörer und Gaukler, nicht gegen den Feind des von den Theologen definierten Dogmas gerichtet gewesen. Denn eine feste Dogmatik, die als Maßstab dafür, was als orthodox gelten sollte, hätte dienen können, gab es ja überhaupt noch nicht.

Bereits zu Anfang des abbasidischen Regimes dagegen wird das Institut der Inquisition eingeführt. Die Regierung steht im Zeichen der Theologie. Es kommt die in der staatswissenschaftlichen Literatur dieser Periode unzähligemal angeführte Sentenz zu wirklicher Geltung: „Regierung (*mulk*) und Religion (*dîn*) sind Zwillingsbrüder.“ Die Auffassung der öffentlichen Dinge, die sich darin ausdrückt und die von nun ab das Wesen des islamischen Staates charakterisiert, wird für diesen von der höchsten Bedeutung. Aber in der arabischen Vergangenheit des Islams hat sie ihre Wurzel nicht: sie ist aus der Iranisierung der Regierung herausgewachsen. „Das höchste Ansehen“ — so heißt es im Pehlewibuche Dinkard — „kommt der Religion von der Regierung. Eine wahrhafte Regierung handelt in Gemeinschaft mit der Religion; die Regierung ist verwandt mit der Religion, dank ihrer vollkommenen Verbindung mit dieser. Daher darf man sagen, daß die Regierung mit der Religion identisch ist, daß Religion die Regierung des Volkes sei.“

Ausbildung der Theologie.

Nun erst können sich die geistigen Kräfte im Dienste der religiösen Forderungen entfalten, und der Islam kann zu einem universalen System ausgebildet werden nach seinem Lehrinhalt und seinen Formen. Der Islam tritt damit in eine theologische Entwicklung ein, die erst im 12. Jahrhundert zu einem bestimmten Abschluß gelangt. Man überliefert eine Reihe von Aussprüchen des Propheten, in denen er religiöses Gezänk in harten Worten verurteilt. Solche Sprüche reflektieren den Widerwillen, den die Naivgläubigen, denen jene theologischen Subtilitäten ganz gleichgültig waren und denen der kindliche Glaube an das Wort Gottes und des Propheten Genüge tat, gegen die aufkeimenden dogmatischen Disputationen empfanden.

Einfluß der griechischen Philosophie.

Sowohl die Sammlung des Hadîth und die systematische Ausbildung der deduktiven Rechtsmethoden, des Fikh, als auch die theoretische Formulierung dogmatischer Fragen sind Wirkungen der Vorherrschaft theologischer Anschauungsweise im Kreise der Abbasiden. Diese dogmatische Entwicklung wird aber daneben noch durch das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit der durch abbasidische Protektion in die arabische Literatur eingeführten griechischen Philosophie hervorgerufen. Die

Chalifen nehmen persönlichen Anteil an der Durchführung gewisser dogmatischer Anschauungen, die sie von Staats wegen sanktionieren und deren altkonservative Gegner sie verfolgen und einschüchtern. Sie lassen an ihrem Hofe Religionsdisputationen abhalten und ermutigen im allgemeinen den Sinn für theologische Haarspalterei, die dem vorangehenden Geschlecht des Islams wenig bekannt war, die aber seitdem nicht aufgehört hat, die Wissenschaft des Islams zu beherrschen. Aus denselben Gründen nimmt auch die Erschließung und Fixierung des bisher ziemlich unbestimmten religiösen Gesetzes einen großen Aufschwung. Die Entfaltung der Lehren der vier Schulhäupter (S. 104), in deren Gefolge Gesetz und Recht des Islams bis zum heutigen Tage steht, gehört dieser Zeit an.

Überwiegen juristischer Gesichtspunkte.

Die Forschungen der Schulen über gesetzliche Dinge, die Ergründung des Für und Wider in den Differenzen der Schulrichtungen, wobei eine vorwiegend juristische Methode mit allen Feinheiten einer spitzfindigen Kasuistik angewendet wurde, hat so allmählich der Lehre des Islams den Charakter der Juristerei aufgeprägt. Unter dem Einfluß dieser Richtung wurde das religiöse Leben selbst unter juristische Gesichtspunkte gestellt, die der Festigung wahrer Frömmigkeit und Gottinnigkeit natürlich nicht förderlich sein konnten. Der religionstreue Bekenner des Islams steht infolgedessen, auch für sein eigenes Bewußtsein, fortwährend unter dem Bann der Menschensatzung, neben dem das Gotteswort, das ihm Mittel und Quelle der Erbauung ist, nur einen geringfügigen Teil der Observanzen des Lebens regelt, ja in den Hintergrund tritt. Als Religionsgelehrte gelten eben jene Leute, die die Arten der Betätigung der Gesetzlichkeit mit juristischer Methode erforschen, das in dieser Weise Erforschte in spitzfindiger Weise entwickeln und handhaben und mit Peinlichkeit über seine Festhaltung wachen. Nur auf sie, nicht etwa auf Religionsphilosophen oder Moralisten, geschweige denn auf die Vertreter weltlicher Wissenschaften, wird das dem Propheten zugeschriebene Wort bezogen: „Die Gelehrten (*ʿUlemâ*) meiner Gemeinde sind wie die Propheten des Volkes Israel." Unter Wissenschaft (*ʿilm*) schlechthin versteht der mohammedanische Sprachgebrauch eben nur die Wissenschaft des Gesetzes und der Handhabung seiner Quellen; alles andere kann nur als diesen dienender Behelf, als ancilla, zur Geltung kommen.

Widerspruch gegen dieselben.

Freilich sind gegenüber diesem mit der Herrschaft der Abbasiden einsetzenden Geiste der religiösen Wissenschaft und des religiösen Lebens recht früh schon Bestrebungen hervorgetreten, die haarspalterische Spekulation in der Darstellung der religiösen Lehre und die formalistische Auffassung des religiösen Gesetzes abzulehnen und statt unfruchtbarer Dialektik und Juristerei die Versenkung in die tiefsten Gründe des inneren Lebens, die Erhebung zu den höchsten Zielen des religiösen Gedankens anzustreben. In dem, aus asketischen Anfängen bereits anfangs des 9. Jahrhunderts hervortretenden, von Syrien aus sich

Sûfismus. immer mehr nach dem Osten verbreitenden Sûfismus — Sûfi ist ursprünglich der in ein grobwollenes Kleid gehüllte Asket — sind diese über die religiöse Dürre des gemeinen Islams hinausschreitenden Gedanken bald zu einem System entwickelt worden, dessen Ausgestaltung durch die Aneignung der Weltbetrachtung des Neu-Platonismus gefördert wurde, und das sich im Verhältnis zu seinem geographischen Vorrücken nach Zentralasien hin auch mit buddhistischen Elementen bereicherte. In seinen verschiedenen Verzweigungen wird bald Asketismus und Weltflucht, bald kontemplative Selbstentäußerung und Vernichtung des individuellen Bewußtseins, bald das Aufgehen in der Gotteseinheit, immer aber ein sehnsüchtiges Streben nach der Welt der Unkörperlichkeit, Gottesliebe und Gottestrunkenheit gepflegt.

Der Sufismus stellt kein in seinen verschiedenen Erscheinungsformen einheitliches System dar. Auch die Stellung zum Gesetz kommt in seinen reichen Verzweigungen in verschiedenen Verhältnissen zur Geltung, die sich von verständiger Schätzung der Gesetzlichkeit bis zum zügellosen Liberalismus und völliger Lossagung vom Gesetz abstufen. Immer aber vertritt diese Richtung des religiösen Lebens eine dem offiziellen, durch die Schriftgelehrten, die 'Ulemâ, dargestellten Islam widerstrebende religiöse Anschauung. Sie wurde geduldet, solange ihre Vertreter den Gegensatz zur herrschenden Hierarchie aus ihren weltfremden Klausen nicht gar zu laut in die reale Welt hinausriefen. Man anerkannte sie auch gern als fromme Gottesmänner, erzählte nach ihrem Tode von ihren Wunderwirkungen und erbaute sich durch den pietätvollen Besuch ihrer Gräber. Das feste Gefüge des Islamgebäudes ließ man aber durch sie nicht erschüttern und sah sich mit strengen Mitteln vor — die an der Macht waren, verfügten ja über solche Waffen —, wenn durch ihre Lehren eine Erschütterung drohte.

Die umfassendste Wirkung, die der Sufismus auf den allgemeinen Islam ausübte, kommt am deutlichsten in dem Umschwung zur Erscheinung, den er in die Ethik brachte. Die anomistische Tendenz des Sufismus hat von allem Anfang an bei dessen Einfluß auf sehr breite Schichten der religiösen Welt die Ausschreitungen der formalistischen Auffassung des religiösen Lebens gemildert und in engere Grenzen zurückgedrängt. Das Ideal des Lebens nach Gottes Willen erhielt dadurch eine andere Bestimmung, als ihr in den Schulen der einseitigen Rechtsgelehrten, der Fukahâ, gegeben ward. Die Verbreitung des Sufismus über die weitesten Gebiete des Islams hat aber auch einem von diesem bisher verschmähten Element der religiösen Betätigung höhere Geltung im religiösen Leben verschafft, dem Asketismus. Die Wiege des Islams war noch von Gedanken des Asketismus und der Weltverneinung umgeben gewesen. Diese wurden aber durch realistischere Gesichtspunkte verdrängt, sobald der Islam eine kriegerische, erobernde Religion geworden war und das Ziel der Weltbeherrschung ins Auge gefaßt hatte. Die Schätze von Rûm und von Persien, die seine Vorkämpfer einheimsen

Asketismus.

wollten, konnten am allerwenigsten den Trieben der Weltentsagung förderlich sein. Die Lehre des Islams wendet sich demnach bald nach seiner Entstehung von den Idealen der Askese als von fremden Elementen ab, die sein Lehrsystem eher abzustoßen, als großzuziehen hat. Das Maß der Entsagung von den Gütern der Welt wird durch das Gesetz festgestellt und im Rahmen desselben höchstens noch durch opera supererogationis ergänzt. Darüber hinaus ist keinerlei Askese erwünscht. „Verhänget keine Erschwerungen über euch, damit über euch nicht Erschwerungen verhängt werden. Andere Völker haben dies getan, und es ist ihnen schwer gemacht worden. Ihre Überreste sind in den Zellen und Klöstern, die sie selbst ersonnen und die wir ihnen nicht vorgeschrieben haben." Der Realismus des Islams wird durch viele prophetische Lehren gekennzeichnet, deren allgemeiner Geist etwa in folgenden Sprüchen zu erkennen ist: „Kein Mönchstum im Islam; das Mönchstum des Islams ist der Religionskrieg." „Für jeden Bissen, den der Rechtgläubige in seinen Mund tut, wird ihm göttliche Belohnung zuteil." Von Bußgelübden wird abgemahnt; Ehelosigkeit wird als Satansdienst bezeichnet.

Der Sufismus bedeutet eine wesentliche Abbiegung von diesen herrschenden realistischen Grundsätzen. Mit ihm gewinnt die nicht aus gesetzlichen Gesichtspunkten, sondern aus freier Neigung der Seele erwählte Askese eine normale und anerkannte Stellung innerhalb der islamischen Frömmigkeit. Neben den selbstgenügsamen Gesetzesmenschen läßt sich wieder das vom Schuldbewußtsein beherrschte Büßertum sehen; die neuplatonischen und buddhistischen Ideale von Weltverneinung züchten den Typus des Klosterbruders, dessen frivole Karikatur die Gauklergestalt des Betteldei wisches ist. Die gesetzlichen Liturgieen sind ungenügend für die, die sich am Verkehr mit Allâh nicht ersättigen können, der sufistisch angehauchte Mensch steigt hinab zu den Tränken des *Dzikr* (litaneiartige Andachtsformeln), um seine durstige Seele zu erlaben. Dabei kommt es oft zu mystischen und ekstatischen Übungen: wer kennt nicht die heulenden und tanzenden Klosterbrüder? Entsagung wird zu hoher islamischer Tugend, deren Helden als nachahmenswerte Beispiele vorgeführt werden; ihre Biographieen und Legenden dienen zur Erbauung der frommen Welt; selbst Bekenner der starren Gesetzlichkeit streben nach Ergänzung ihres religiösen Wertes durch Teilnahme an den Zielen und Formen des sufischen Lebens und Kultes. So konnte der Sufismus allmählich daran denken, offiziell sanktioniert zu werden und seinen Einzug in den Idschmâ' des Islams zu halten. Um die Wendung in den religiösen Anschauungen des Islams, die sich damit vollziehen mußte, voll zur Durchführung kommen zu lassen, hatte aber auch noch der Einfluß persönlicher Tat mitzuwirken.

Bald nach dem Tode des berühmten Chalifen Harun al Raschid (786—809) begann der Verfall der Abbasidenherrschaft. Zwar blieb das geistliche Imperium dieser Dynastie im äußeren Scheine noch bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts erhalten, aber die weltliche Macht geriet schon 1058

in die Hände des türkischen Geschlechts der Seldschuken, die das Reich in eine Reihe kleinerer Sultanate auflösten. Unter ihrer Herrschaft wurde für die theologische Wissenschaft lebhaftes Interesse bezeugt. Einer ihrer Vezîre, Nizâm al-Mulk, begründete neben anderen Pflegestätten der Wissenschaft eine nach ihm benannte Akademie in Bagdad, die bald die angesehenste Hochschule des Islams in dieser Epoche wurde.

Al-Ghazâlî.

An dieser Akademie unterrichtete im 11. Jahrhundert ein Mann, der, selbst ein hervorragender Lehrer der im gewöhnlichen Sinne verstandenen „Wissenschaft" des Islams, der religiösen Bewertung der dialektischen und juristischen Gesichtspunkte in der Theologie und im Leben mit entschlossener Entschiedenheit, aber auch großem Erfolg den Krieg erklärte. Dieser Mann war al-Ghazâlî (gest. 1111). Nach einer ruhmreichen Lehrerlaufbahn hat er sich auf ein beschauliches Leben zurückgezogen und in einsamer Prüfung der bestehenden Richtungen des öffentlichen Geistes in mächtigen Werken, die eine neue Epoche des Islams einleiteten, das Gewissen der führenden Klassen aufgerüttelt und auf die Gefahren der herrschenden Religionsauffassung hingewiesen. So wie er mit einem in der Geschichte der Philosophie berühmt gewordenen Werke (Destructio philosophorum) der die Glaubensvorstellungen des Islams zersetzenden Philosophie den Fehdehandschuh hinwarf; wie er weiter die Subtilitäten der dogmatischen Dialektik als wüste Geistesverschwendung darstellte, die dem religiösen Denken eher schädlich als förderlich sein könne, so hat er auch aus der islamischen Orthodoxie heraus zu allererst den Mut gehabt, die religiöse Juristerei zu entthronen, dem Hochmut der 'Ulemâ unverhohlen entgegenzutreten. Niemand hat das, was zu seiner Zeit als ausschließliche „religiöse Wissenschaft" galt, niedriger gehängt als al-Ghazâlî, der diese Literatur selbst mit Werken bereichert hatte, die noch heute als ihre Zierden gelten. Er protestiert offen dagegen, diese gesetzliche Kasuistik mit den Interessen der Religion zu vermengen. Es gäbe nichts Profaneres, nichts was mit den Interessen der Weltlichkeit enger zusammenhängt, als dies als hochheilig ausgeschrieene Studiengebiet. Die Seligkeit werde nicht gefördert durch Untersuchungen etwa über das kanonische Zivilrecht und alle jene Spitzfindigkeiten, die man drum und dran gehängt habe. Vielmehr dienen sie zur ethischen Korruption jener, die sie als Titel der Gottesgelehrtheit betrachten. Sie seien nichts als Mittel zur Nährung hohler Eitelkeit und weltlicher Ambition. Damit war der herrschenden Wortklauberei und theologischen Grübelei ein mutiger Krieg erklärt.

An Stelle der dialektischen und kasuistischen Religionsbehandlung der Dogmatiker und Ritualisten fordert Ghazâlî die Pflege der Religion als inneres Selbsterlebnis. In der Erziehung zum intuitiven Leben der Seele, zum Bewußtsein von der Abhängigkeit des Menschen findet er den Mittelpunkt des religiösen Lebens. Die Elemente, mit denen Ghazâlî den verknöcherten Formalismus des islamischen Gesetzes beseelte, waren an die Mystik des Sufismus anknüpfende Gedanken, die er, von ihrer pan-

theistischen Tendenz losgelöst, mit islamischer Orthodoxie identifizierte. Sein Blick hing sehnsüchtig an dem unmittelbaren Glaubensleben der alten Zeit. Dies wollte er dem ungelehrten Volke, das hochmütige Führer mit eitler Weisheit verkünstelten, wieder schenken. An Stelle der alles überwuchernden Scholastik sollte eine versittlichende Wirkung der gesetzlichen Normen und ein inniges Erfassen der Ziele des Gotteswortes treten. Auf Grund solcher Anschauungen hat al-Ghazâlî in stiller Zurückgezogenheit vom Geräusch des Tages sein großes System der mohammedanischen Religionswissenschaft aufgebaut in einem Werke, dem er im Bewußtsein, daß es eine reformatorische Tat bedeutet, den stolzen Titel „Neubelebung der Wissenschaften der Religion“ gab.

Nur flüchtiger, völlig individueller Gegensatz hat sich dagegen erhoben. Die in ihrer göttlichen Wichtigkeit herabgewürdigten ʿUlemâ polemisierten zwar, u. a. auch mit dem Scheiterhaufen, gegen das kraftvolle Werk. Dies war aber nur vorübergehende Reaktion gegen eine Tat, die berufen war, das religiöse Leben und Lehren des Islams in neue Bahnen zu lenken. Statt des stillen, machtlosen Widerspruches, den gottesinnige Sufis in ihren entlegenen Zellen im Verein mit ergebenen Schülern gegen den starren Formalismus und Dogmatismus gehegt hatten, vernahm man hier den Protest aus dem Munde eines angesehenen Lehrers, der ihn vom Standpunkte der strengsten Orthodoxie aus in das Lager der ʿUlemâ schleuderte. Die Tat hatte ungeahnten Erfolg. Die Forderungen, die al-Ghazâlî an die religiöse Wissenschaft stellte, wurden fortan von orthodoxer Seite als normale Bedingungen anerkannt. Dies mußte auch auf die Richtung des religiösen Lebens von Wirksamkeit sein. Ihm selbst verlieh der Idschmâʿ des rechtgläubigen Islams den Ehrennamen eines Muhjî al-dîn „Regenerators der Religion“, den Allâh gesandt hatte, um dem Verfall des Islams zu steuern. Er gilt als der größte Kirchenvater des Islams und sein Name als Losung im Kampfe gegen rückläufige Tendenzen, wie z. B. in neuerer Zeit gegen die Wahhabiten. Verteidigung oder Bekämpfung Ghazâlîs ist einerlei mit Verteidigung oder Bekämpfung der gültigen Orthodoxie. Durch seine Lehre erst gewinnt der historische Islam seine definitive Ausgestaltung. Und die fromme Volkslegende hat aus dem großen Kirchenlehrer, wie dies auch in anderen Kreisen so oft geschieht, einen Heiligen und Wundertäter, ja auch einen Zauberer gestaltet.

IV. Dogmatische Verzweigung und ältere Sektenbildung. Ebensowenig wie die Unterschiede in der Beurteilung und Formulierung gesetzlicher Bestimmungen haben die theoretischen Kämpfe auf religiös-dogmatischem Gebiet die Ursache für Sektenscheidung im Islam gebildet. Solange man in den wenigen allgemeinen Lehren auf dem Boden des Consensus steht, wird man durch dogmatische Abbiegung von der anerkannten Rechtgläubigkeit, durch abweichende Deu-

Dogmatische Verzweigung.

tung und Anwendung der Glaubenslehren wohl zum Sünder, aber nicht zum Häretiker. Allerdings hat es auch im Islam Fanatiker gegeben, die Leute mit abweichendem dogmatischen Standpunkt aus dem Kreis der Rechtgläubigen ausschließen und auf sie auch in praktischer Beziehung jene Verordnungen anwenden wollten, die gegen Ungläubige (*kâfir*) festgesetzt waren: sie seien von der Sunna abgewichen und dadurch aus dem Kreis des Islams ausgeschieden. Zumeist waren es die Anhänger der auf den Namen des letzten der obengenannten vier Schulhäupter, des Ahmed b. Hanbal, eingeschworenen Richtung, die einen wahren Kreuzzug predigten und mit Hilfe des Straßenpöbels häufig auch ausführten gegen alle, welche einer rationalistischen Auffassung der dogmatischen Lehren Raum gaben und die Deutung der im Koran und in den Traditionen erwähnten anthropomorphen Eigenschaften Gottes, der den starren Fatalismus lehrenden Sprüche, wie endlich der gangbaren Auffassung von der Offenbarung und dem Gotteswort auf mehr oder minder philosophisch-rationalistische Weise versuchten. Ihr Grimm wandte sich nicht nur gegen den äußersten linken Flügel der Dialektiker, die Mu'taziliten, die in allen diesen Fragen in konsequenter, den Gegnern gegenüber allerdings unduldsamer Weise die Rechte des geläuterten monotheistisch-ethischen Begriffes zur Geltung brachten (vgl. des Näheren über sie den Abschnitt: „Die arabische Philosophie" in diesem Werke, Teil I, Abt. 5), sondern auch gegen die mehr vermittelnden Asch'ariten, die eine bald allgemein als orthodox anerkannte Formel gefunden hatten für die dialektische Überbrückung der Kluft, die sich durch die Aufwerfung jener rationalistischen Bedenken zwischen den volkstümlichen, aus wörtlich sklavischer Deutung der Schriftworte hervorgegangenen Religionsvorstellungen und den nunmehr geforderten geläuterten religiösen Ideen aufgetan hatte. Den einer anthropomorphischen Gottesvorstellung und fatalistischen Ethik sowie dem gröbsten Offenbarungsbegriff anhangenden Hanbaliten war das leiseste Rütteln am grobsinnlichen Verstand der Texte, jeder Versuch, durch spekulative Freiheit aus den Fesseln des Wortlautes herauszukommen, ein tödliches Verbrechen an der Sunna. Würden sie zur Herrschaft im Staat gelangt sein, wäre mancher Mann, den der Islam noch heut als eine seiner hellsten Leuchten, als wahren Lehrer der Sunna feiert, als Verräter an ihr dem Henker verfallen. In ihrer Machtlosigkeit entschädigten sich diese Dunkelmänner durch fanatische Hetzpredigten, mit denen sie die Menge gegen die Neuerer aufwiegelten, und durch gehässiges Verhalten im gesellschaftlichen Verkehr. Selbst den Salâm-Gruß versagten sie jedem, der nur im Geruche stand, am Kalâm, der dogmatischen Dialektik, Gefallen zu finden. Sie beriefen sich dabei auf eine Lehre ihres Meisters Ibn Hanbal, die es streng untersagte, Leuten, die nach seiner Anschauung als Ketzer zu betrachten sind, durch Wort, Tat oder Gebärde die geringste Freundlichkeit zu erweisen. Und dabei handelte es sich nicht etwa um Leute, die so weit gingen, die Religion mit aristotelischen und neuplatonischen Gedanken deuten zu wollen.

Die öffentliche Anerkennung, die die Vertreter der theologischen Dialektik mit dem Aufschwung dieser Wissenschaft durch die Stiftungen des schon oben als Gönner al-Ghazâlîs erwähnten Seldschukenvezîrs Nizâm al-Mulk fanden, gab reichlichen Anlaß zu solcher feindseligen Reaktion. Als Spezimen dieser Geistesrichtung kann folgendes Detail dienen, das bei gegenwärtiger Gelegenheit hier zuerst ans Licht tritt. Unter den Bewohnern des Stadtteils Harbijja in Bagdad, in dem Quartier der Chalifenstadt, das das Grabmal des Imam Ibn Hanbal und vieler anderer heiliger Männer birgt und hierdurch gleichsam das topographische Anrecht besaß, ein Zentrum des Fanatismus zu sein, bestand im 12. Jahrhundert eine Vereinigung al-Sab'ijja, d. h. „Siebenerverein", die ihre Mitglieder verpflichtete, nicht nur niemanden zu grüßen, der einen Anhänger des Kalâm gegrüßt, sondern auch niemanden zu grüßen, der einen gegrüßt hatte, der einen Anhänger des Kalâm gegrüßt hatte, und dies Verbot entsprechend weiter durch im ganzen sieben Instanzen hindurch fortsetzte.

Jedoch ist die Gesinnung, die in solchem Verfahren sich kundgab, im Islam nicht zur Herrschaft gelangt. Der herrschenden Beurteilung galten die Bekenner der Mu'tazila, die den Koran als in der Zeit erschaffen, die Handlungen der Menschen als sein freies Tun und nicht als Schöpfungen Gottes, die Eigenschaften Gottes nicht als von seinem ewigen einheitlichen Wesen verschiedene Attribute lehrten, die die von Gliedmaßen und Affekten Gottes redenden Ausdrücke der Religionsschriften metaphorisch deuteten; galten die Murdschiten, die die tatsächliche Übertretung der praktischen Religionsvorschriften, das religionswidrige Handeln bei Festhaltung des Bekenntnisses zu Gott und dem Propheten nicht als Verlassen des Islams stempelten, nicht als Sektierer, die sich durch ketzerische Lehren aus der Gemeinsamkeit des rechtgläubigen Islams ausschlossen. Die gültige Lehre der nach vielen Kämpfen im 11. Jahrhundert zur ruhigen Abklärung gelangten islamischen Theologie formuliert auch in dieser Frage al-Ghazâlî in einer ihr gewidmeten Schrift: „Über die Unterscheidung zwischen den Vertretern des rechten Glaubens und denen der Ketzerei": „Du mögest deiner Zunge soweit nur möglich Einhalt gebieten in bezug auf Leute, die sich nach der Kibla (der Gebetrichtung gen Mekka) wenden, solange sie bekennen, daß es außer Allâh keine Gottheit gibt und daß Mohammed der Gesandte Gottes ist, und dem Propheten keine Lüge (in seiner Verkündung) zumuten, ob nun eine solche Lüge (des Zweckes wegen) entschuldbar wäre oder nicht. In der Verketzerung liegt Gefahr; keine Gefahr aber ist in der Zurückhaltung von solchen Urteilen. Es gibt zweierlei Religionserkenntnisse: solche, die mit den Wurzeln der Religion, und solche, die mit ihren Zweigen zusammenhängen. Der Wurzeln des Glaubens sind drei: der Glaube an Allâh, an seinen Propheten und an das künftige Gericht. Alles andere sind Zweige. Du mußt wissen, daß man niemand wegen der Zweige als Ungläubigen erklären darf, außer in einer einzigen Frage: wenn nämlich jemand eine

religiöse Regel, die vom Propheten in ununterbrochener sicherer Traditionskette überliefert ist, verwirft. Aber auch unter diesen gibt es solche, durch deren Ablehnung man nur des Irrtums, aber nicht der Ketzerei schuldig wird (so z. B. alles, was auf die gesetzlichen Bestimmungen Bezug hat) und andere, durch deren Ablehnungen man nur einer Verletzung der traditionellen Normen schuldig wird (wodurch man aber nicht zum Ungläubigen gestempelt werden kann)." Zu letzterer Klasse zählt Ghazâlî sogar die Verwerfung des im sunnitischen Islam anerkannten Chalifates.

Wirkliches Sektenwesen ist im Islam durch zweierlei Faktoren zur Erscheinung gekommen: einmal durch das Negieren des Consensus in der großen staatsrechtlichen Frage des Chalifates und zweitens, im scheinbaren Zusammenhang damit, durch den latenten Fortbestand einiger Reste vorislamischer Religionsanschauungen, die in den durch die staatsrechtliche Opposition entstandenen politischen Gebilden sich eine neue Existenzform prägten.

Die Sunniten, die Vertreter der herrschenden Lehre.

Im Sinne der herrschenden Lehre ist auch das Recht der Sukzession im Chalifate auf dem Idschmâʿ begründet. Neben diesem hat legitime Abstammung vom Propheten keinen Einfluß. Wen der Consensus als Chalifen (Nachfolger) anerkannt, der ist Beherrscher der Gläubigen (Emir al-mu'minîn) und nimmt alle jene staatsrechtlichen und hierarchischen Vorrechte in Anspruch, mit denen die Theorie des Islams den Träger dieser Würde ausrüstet. Darauf kann auch die religionsgesetzliche Haltung des Inhabers einer solchen Würde keinen Einfluß üben. Die Omajjaden waren für den strenggläubigen Muslim Gesetzesübertreter, Profanatoren der hehrsten Heiligtümer der Religion, und ihr Verhalten erfüllte die frommen Leute mit großer Angst. Aber das Urteil über sie wird Allâh überlassen, der allein die Menschen richtet. Denn staatsrechtlich genommen, sind sie durch den Idschmâʿ anerkannte berechtigte Chalifen. Wer sich von dem Gehorsam gegen sie, ob nun aus legitimistischem Grunde oder im Hinblick auf ihr religionswidriges Leben lossagt, hat sich durch diese Tat von der Gemeinschaft losgesagt. Auch für die Frage des Erbchalifats in der Dynastie der Omajjaden oder der Abbasiden ist die Tatsache der hereditären Nachfolge durchaus nebensächlich; die legitime Anerkennung der Herrscher ist lediglich auf den Idschmâʿ gegründet. Dies ist der auf die Sunna, auf die zur Zeit der ältesten Generation des Islams herrschende Anschauung gegründete Standpunkt; denn die ersten vier Chalifen, die aus dem Kreise der Genossen Mohammeds hervorgingen, waren ja nicht Erbchalifen aus der Dynastie des Propheten; sie waren durch Idschmâʿ zu dieser Würde erhoben. Die Anhänger dieser der Sunna entsprechenden staatsrechtlichen Doktrin sind demnach Sunniten.

Ältere Sekten: 1. Die Châridschiten.

Diesem offiziellen Bekenntnis traten nun zwei Kreise entgegen, die, insofern sie das Recht des anerkannten Chalifates durch offenen Aufruhr mit dem Schwert bekämpften, innerhalb des Islams schismatische Be-

strebungen darstellen. Die Chârídschiten (Austreter) sind von den strengen Gedanken des Urislams durchdrungene Betbrüder, die sich von dem Ausgleich, den ʿAli mit seinem aufrührerischen syrischen Statthalter Muʿâwija geschlossen, nicht befriedigt fanden. Sie verwarfen beide Anwärter als Gesetzesverächter, weil sie die Überzeugung gewonnen hatten, daß sie nicht für das göttliche Recht, sondern für eigene Macht kämpften. Als unumgängliche Bedingung fordern sie von dem durch freie Wahl einzusetzenden Chalifen strenge Frömmigkeit und Gesetzeserfüllung. Sie stellen auch in bezug auf den Religionsstand des gemeinen Mannes eine dem Bekenntnis der Murdschiten (s. oben) schnurstracks entgegengesetzte Beurteilung auf. Gesetzesübertretung ist Kapitalverbrechen und stempelt zum Ungläubigen. Der Ungläubige könne nicht an der Spitze der gläubigen Gemeinschaft stehen. Es ist leicht zu begreifen, daß ihre unter verschiedenen Führern auch in den entferntesten Teilen des Reiches auftauchenden Scharen die Herrschaft der Omajjaden, dieser gesetzesübertretenden widerrechtlichen Chalifen, in Kämpfen beunruhigen konnten, die die ganze Energie der großen Heerführer herausforderten. Eine geschlossene Gemeinschaft haben sie zwar nicht gebildet; je nach ihren Anführern zerfielen sie in zahlreiche Gruppen, von denen auch verschiedene Doktrinen überliefert sind. Nach der Unterdrückung ihrer politischen Revolten zogen sie sich auf dogmatische Kuriositäten zurück, die noch kümmerlich in einigen Resten fortleben (Nordafrika — Mzâb, Dschebel Nefûsa — ʿOmân), von denen einige auch in die koloniale Interessensphäre Deutschlands (Ostafrika) gehören. Hier hat Sachau einige ihrer religiösen Traktate bekannt gemacht.

2. Die Schiʿiten.

Viel tiefer einschneidend und von dauernderer Bedeutung ist das Schisma der Schiʿiten. Es hat seinen Ursprung in jener politischen Partei, die bei Gelegenheit der ersten drei Chalifenwahlen Mohammeds Schwiegersohn ʿAli, weil ihn der Prophet ausdrücklich als seinen Nachfolger bestimmt habe, als den für diese Würde Berufensten erklärte und dessen Rechte, sowie später die seiner Söhne gegen die sieghaften Ansprüche des Muʿâwija und seines Sohnes verteidigte. In jenen, als den Enkeln des Propheten, nicht in den von ihnen als Usurpatoren betrachteten Nachkommen des gottlosen Omajja, sahen sie die legitimen Vertreter der göttlichen Ordnung des Chalifates. Nach Wellhausens Untersuchungen darf jetzt die lange Zeit herrschende Anschauung als vollends beseitigt gelten, daß die ursprünglichen Antriebe des Schiʿitismus in der Reaktion der persischen Schichten der Islambekenner gegen die semitische (arabische) Auffassung vom Chalifat begründet seien. Der Protest, den die schiʿitische Bewegung darstellt, ist in seinem Beginn in genuin arabischen Kreisen laut geworden; erst in der nach dem 680 erfolgten Tode Huseins, des Sohnes Alis aus dessen Ehe mit Fâtime, der Tochter Mohammeds, das Schiʿitentum auf ihre Fahne pflanzenden Bewegung des Muchtâr (Keisânijja) greift das nichtarabische

religiöse Regel, die vom Propheten in ununterbrochener sicherer Traditionskette überliefert ist, verwirft. Aber auch unter diesen gibt es solche, durch deren Ablehnung man nur des Irrtums, aber nicht der Ketzerei schuldig wird (so z. B. alles, was auf die gesetzlichen Bestimmungen Bezug hat) und andere, durch deren Ablehnungen man nur einer Verletzung der traditionellen Normen schuldig wird (wodurch man aber nicht zum Ungläubigen gestempelt werden kann)." Zu letzterer Klasse zählt Ghazâlî sogar die Verwerfung des im sunnitischen Islam anerkannten Chalifates.

Wirkliches Sektenwesen ist im Islam durch zweierlei Faktoren zur Erscheinung gekommen: einmal durch das Negieren des Consensus in der großen staatsrechtlichen Frage des Chalifates und zweitens, im scheinbaren Zusammenhang damit, durch den latenten Fortbestand einiger Reste vorislamischer Religionsanschauungen, die in den durch die staatsrechtliche Opposition entstandenen politischen Gebilden sich eine neue Existenzform prägten.

Die Sunniten, die Vertreter der herrschenden Lehre.

Im Sinne der herrschenden Lehre ist auch das Recht der Sukzession im Chalifate auf dem Idschmâʿ begründet. Neben diesem hat legitime Abstammung vom Propheten keinen Einfluß. Wen der Consensus als Chalifen (Nachfolger) anerkannt, der ist Beherrscher der Gläubigen (Emir al-mu'minîn) und nimmt alle jene staatsrechtlichen und hierarchischen Vorrechte in Anspruch, mit denen die Theorie des Islams den Träger dieser Würde ausrüstet. Darauf kann auch die religionsgesetzliche Haltung des Inhabers einer solchen Würde keinen Einfluß üben. Die Omajjaden waren für den strenggläubigen Muslim Gesetzesübertreter, Profanatoren der hehrsten Heiligtümer der Religion, und ihr Verhalten erfüllte die frommen Leute mit großer Angst. Aber das Urteil über sie wird Allâh überlassen, der allein die Menschen richtet. Denn staatsrechtlich genommen, sind sie durch den Idschmâʿ anerkannte berechtigte Chalifen. Wer sich von dem Gehorsam gegen sie, ob nun aus legitimistischem Grunde oder im Hinblick auf ihr religionswidriges Leben lossagt, hat sich durch diese Tat von der Gemeinschaft losgesagt. Auch für die Frage des Erbchalifats in der Dynastie der Omajjaden oder der Abbasiden ist die Tatsache der hereditären Nachfolge durchaus nebensächlich; die legitime Anerkennung der Herrscher ist lediglich auf den Idschmâʿ gegründet. Dies ist der auf die Sunna, auf die zur Zeit der ältesten Generation des Islams herrschende Anschauung gegründete Standpunkt; denn die ersten vier Chalifen, die aus dem Kreise der Genossen Mohammeds hervorgingen, waren ja nicht Erbchalifen aus der Dynastie des Propheten; sie waren durch Idschmâʿ zu dieser Würde erhoben. Die Anhänger dieser der Sunna entsprechenden staatsrechtlichen Doktrin sind demnach Sunniten.

Ältere Sekten: 1. Die Châridschiten.

Diesem offiziellen Bekenntnis traten nun zwei Kreise entgegen, die, insofern sie das Recht des anerkannten Chalifates durch offenen Aufruhr mit dem Schwert bekämpften, innerhalb des Islams schismatische Be-

Imâm-Theorie der Schi'iten.

An der Spitze des staatlichen und religiösen Lebens jedes Zeitalters steht der durch göttliche Rechtsordnung als legitim anerkannte Imam aus der Familie des Propheten. Kein Zeitalter ohne Imam, mag dieser nun in offenem Verkehr die Regierung der Gemeinde ausüben, oder im Verborgenen lebend seinen Willen durch vertraute Bevollmächtigte kundgeben. Es ist eine notwendige Folge der göttlichen Gnade, daß jedem Zeitalter ein Imam als dessen höchste Lehrautorität vorstehe.

Der Imam jedes Zeitalters vergegenwärtigt für diesen den Propheten selbst in seiner Herrscherwürde und in seinem Lehramt. Er ist der allein berechtigte Interpret des göttlichen Willens; unfehlbar in Lehre und Leben. Denn die Substanz seiner Seele ist reiner als die der gewöhnlichen Sterblichen, „frei von bösen Regungen und geschmückt mit heiligen Formen". Wenn auch nicht dogmatisch festgesetzt, ist in diesen Kreisen die Vorstellung vorherrschend, daß die dem 'Ali gemeinsam mit den Propheten innewohnende lichtvolle Seelensubstanz von Generation auf Generation in die ihm folgenden Imame sich verpflanzt und ihnen die Seelenvorzüge verliehen habe, die sie mit dem Prophetentume gemeinsam haben. Der Imam ist danach an Körper und Geist der Stellvertreter und Erbe des Propheten. Der volkstümliche Aberglaube hat aber noch ein mehreres hinzugetan; selbst der Körper des Imams, der das „Licht des Propheten" beherbergt, sei vor gewöhnlichen menschlichen Körpern bevorzugt; er werfe keinen Schatten. Freilich konnten sich solche Vorstellungen nur in einer Zeit ausbilden, die über einen leibhaftig sichtbaren Imam nicht mehr verfügte.

Es ist ein ganz dürftiger Platz, der in dieser Gedankenreihe sowohl in ihrer theoretischen Ausprägung, als auch in ihrer volkstümlichen Ausschmückung dem Idschmâ' zugebilligt wird, wenn er auch in der schi'itischen Theorie nicht völlig außer acht gelassen ist. Aber auch innerhalb dieses Zugeständnisses fällt das Hauptgewicht immer noch auf die Mitwirkung des berechtigten Imams. Wie das Schi'itentum in politischer Beziehung die Berechtigung des Idschmâ' als Bekundung der Legitimität verwirft, so schwächt es auch seine Bedeutung als religiöse Erkenntnisquelle ab. Nach seiner Auffassung ist es unwahr, daß die Gesamtheit der muslimischen Gemeinde dem Irrtum nicht ausgesetzt sei, vielmehr immer in Übereinstimmung stehe mit dem Willen Gottes und der Absicht des Propheten. Wie kann, sagen die Anhänger dieses Bekenntnisses, die Gemeinde als solche unfehlbar sein, da doch die Individuen, aus denen sie zusammengesetzt ist, dem Irrtum unterworfen sind! Die Gestaltung der Islamverhältnisse nach dem Hingang des Propheten legt ja gerade lautes Zeugnis dafür ab, daß die Gesamtheit das Unrecht und die Usurpation gebilligt habe. Sichere Autorität vertritt einzig und allein der unfehlbare Imam. Nur sein oder seiner Bevollmächtigten Spruch kann über Fragen entscheiden, die nicht schon von dem überlieferten Gesetz in positiver

...ten in ununterbrochener sicherer Tra-
... Aber auch unter diesen gibt es solche,
... des Irrtums, aber nicht der Ketzerei
... auf die gesetzlichen Bestimmungen Be-
... Ablehnungen man nur einer Verletzung
...g wird (wodurch man aber nicht zum
...ann)." Zu letzterer Klasse zählt Ghazâli
...itischen Islam anerkannten Chalifates.

...im Islam durch zweierlei Faktoren zur
...urch das Negieren des Consensus in der
... Chalifates und zweitens, im scheinbaren
... latenten Fortbestand einiger Reste vor-
..., die in den durch die staatsrechtliche
...en Gebilden sich eine neue Existenzform

...lehre ist auch das Recht der ...

strebungen darstellen. Die Chârîdschiten (Austreter) sind von den strengen Gedanken des Urislams durchdrungene Betbrüder, die sich von dem Ausgleich, den 'Ali mit seinem aufrührerischen syrischen Statthalter Mu'âwija geschlossen, nicht befriedigt fanden. Sie verwarfen beide Anwärter als Gesetzesverächter, weil sie die Überzeugung gewonnen hatten, daß sie nicht für das göttliche Recht, sondern für eigene Macht kämpften. Als unumgängliche Bedingung fordern sie von dem durch freie Wahl einzusetzenden Chalifen strenge Frömmigkeit und Gesetzeserfüllung. Sie stellen auch in bezug auf den Religionsstand des gemeinen Mannes eine dem Bekenntnis der Murdschiten (s. oben) schnurstracks entgegengesetzte Beurteilung auf. Gesetzesübertretung ist Kapitalverbrechen und stempelt zum Ungläubigen. Der Ungläubige könne nicht an der Spitze der gläubigen Gemeinschaft stehen. Es ist leicht zu begreifen, daß ihre unter verschiedenen Führern auch in den entferntesten Teilen des Reiches auftauchenden Scharen die Herrschaft der Omajjaden, dieser gesetzesübertretenden widerrechtlichen Chalifen, in Kämpfen beunruhigen konnten, die
…herausforderten. Eine ge-
… gebildet; je nach ihren
…n, von denen auch ver-
…der Unterdrückung ihrer
…ische Kuriositäten zurück,
…ben (Nordafrika — Mzâb,
…auch in die koloniale In-
… Hier hat Sachau einige

2. Die Schi'iten.

…nderer Bedeutung ist das
…rung in jener politischen
… Chalifenwahlen Moham-
…et ausdrücklich als seinen
…e Würde Berufensten er-
… seiner Söhne gegen die
…s Sohnes verteidigte. In
… den von ihnen als Usur-
…en Omajja, sahen sie die
…s Chalifates. Nach Well-
…ge Zeit herrschende An-
…ie ursprünglichen Antriebe
…hen Schichten der Islam-
…ffassung vom Chalifat be-
…e Bewegung darstellt, ist
…en laut geworden; erst in
…s Sohnes Alis aus dessen
…Schi'itentum auf ihre Fahne
…) greift das nichtarabische

religiöse Regel, die vom Propheten in ununterbrochener sicherer Traditionskette überliefert ist, verwirft. Aber auch unter diesen gibt es solche, durch deren Ablehnung man nur des Irrtums, aber nicht der Ketzerei schuldig wird (so z. B. alles, was auf die gesetzlichen Bestimmungen Bezug hat) und andere, durch deren Ablehnungen man nur einer Verletzung der traditionellen Normen schuldig wird (wodurch man aber nicht zum Ungläubigen gestempelt werden kann)." Zu letzterer Klasse zählt Ghazâlî sogar die Verwerfung des im sunnitischen Islam anerkannten Chalifates.

Wirkliches Sektenwesen ist im Islam durch zweierlei Faktoren zur Erscheinung gekommen: einmal durch das Negieren des Consensus in der großen staatsrechtlichen Frage des Chalifates und zweitens, im scheinbaren Zusammenhang damit, durch den latenten Fortbestand einiger Reste vorislamischer Religionsanschauungen, die in den durch die staatsrechtliche Opposition entstandenen politischen Gebilden sich eine neue Existenzform prägten.

Die Sunniten, die Vertreter der herrschenden Lehre.

Im Sinne der herrschenden Lehre ist auch das ...
im Chalifate auf dem Ids
Abstammung vom Prophe
Chalifen (Nachfolger) anerk
(Emir al-mu'minîn) und nim
Vorrechte in Anspruch, n
dieser Würde ausrüstet. Da
des Inhabers einer solchen
waren für den strenggläubig
hehrsten Heiligtümer der R
Leute mit großer Angst. A
der allein die Menschen ri
durch den Idschmâ' anerka
Gehorsam gegen sie, ob n
blick auf ihr religionswidri
von der Gemeinschaft losge
der Dynastie der Omajjaden
ditären Nachfolge durchaus
Herrscher ist lediglich auf
Sunna, auf die zur Zeit de
Anschauung gegründete St
aus dem Kreise der Genoss
Erbchalifen aus der Dynasti
dieser Würde erhoben. Di
staatsrechtlichen Doktrin sin

Ältere Sekten: 1. Die Châridschiten.

Diesem offiziellen Beke
insofern sie das Recht des
mit dem Schwert bekämpfte

eine Art Jupiter tonans. Diese Vorstellungen sind ganz unabhängig von dem persischen Islam entstanden, unter dessen Einfluß man noch heute vielfach auch den Messianismus des Islams stellt. Freilich bereicherten sie sich im Laufe der Zeit infolge ihrer Aufnahme und Verbreitung in nichtsemitischen Kreisen mit Zügen, die ihrer ursprünglichen Bedeutung fremd sind.

Der Mahdi als Schlußstein der Imamreihe wird ins Übermenschliche erhöht in dem Maße, als diese Erhöhung den Imamen selbst zuteil wird. Ist schon in der gewöhnlichen schi'itischen Theorie von den Imamen, mit dem Glauben an ihre Unfehlbarkeit, an die in ihnen sich fortpflanzende Lichtsubstanz des Propheten, ein bedeutender Schritt zur Entrückung der geheiligten Personen aus dem Kreise des Menschlichen gemacht, so wird diese Grenzlinie allen Ernstes in jenen schi'itischen Kreisen überschritten, die bis zum Glauben an die periodische Inkarnation der Gottheit in den Aliden vorgedrungen sind. Und die verschiedenen Formulierungen, die man einem solchen Glauben in den verschiedenen Gemeinschaften gab, die von der allgemeinen Schi'a als exaltierte „Übertreiber" (*ghulât*) mit Entschiedenheit abgelehnt werden, dienten oft als Symbole für eine mannigfaltige innerschi'itische Sektenspaltung. Es gab unter ihnen z. B. sogenannte „Fünfer", die Mohammed, 'Ali, Fâtime und deren beiden Söhne Hasan und Husein als eine wesentlich einheitliche, in der Erscheinung in fünf körperliche Gestalten geschiedene göttliche Pentas betrachteten. In dieser Inkarnationslehre kommt auch Mohammed, wie man sieht, zu seinem Rechte, während wieder bei anderen „übertreibenden" Sekten der muslimische Religionsstifter völlig in den Hintergrund tritt vor den göttlichen Aliden und zur Rolle eines Vorläufers herabgedrückt wird. Noch heutigen Tages gibt es unter den Schi'iten Alivergötterer ('Ali ilâhi).

Isma'iliten.

Zu historischer Bedeutung ist eines dieser übertreibenden Inkarnationssysteme gelangt, das sich um die mit der der „Zwölfer" von Anfang an wetteifernde schi'itische Parteilehre der Ismâ'iliten, von denen Reste noch jetzt in Syrien und Indien leben, geschlungen hat. Schon der siebente in der Reihe ihrer Imame, der von den „Zwölfern" nicht anerkannte Ismâ'il, Sohn des Imam Dscha'far (gest. 762), gilt ihnen als der der Welt entrückte latente Imam. In geheimer Propaganda wurden unter der Flagge dieser schi'itischen Partei mit stufenweiser Einführung in die aufeinander folgenden Erkenntnisgrade solche den Islam zersetzenden Lehren verbreitet. Parallel mit der kosmischen Emanationslehre der Neuplatoniker konstruieren sie ein System von periodenweise wiederkehrenden Manifestationen des Weltintellektes in den Propheten, deren Siebenreihe der Mahdi abschließt. Wie das göttliche Wesen, so manifestiert sich auch der aus ihm emanierende Weltintellekt und die Weltseele in menschlicher Gestalt. Siebenreihen von Imamen, gleichfalls Emanationen überweltlicher Potenzen, füllen die Zwischenräume zwischen den periodisch wiederkehrenden Manifesta-

tionen aus, eine festgeschlossene und künstlich konstruierte Hierarchie, in deren Fortschritt sich seit Beginn der Welt der immer in vollkommener Weise sich kundgebende göttliche Geist der Menschheit mitteilt. Die jeweils eintretende Manifestation vervollkommnet das Werk ihrer Vorgängerin. Der Mahdi, die siebente Inkarnation des Weltgeistes, überholt das Werk seines Vorgängers, des Propheten Mohammed.

In dieser Wendung des Mahdibegriffes wird eines der grundlegenden Prinzipe des Islams zerstört, an der der gewöhnliche Schi'itismus zu rütteln nicht gewagt hatte. Mohammed gilt dem Bekenner des Islams als „Siegel des Propheten" — dieses Attribut hatte er sich, wohl in anderem Sinne, selbst beigelegt (Sure 33 v. 40) —, und die mohammedanische Kirche hat dem die dogmatische Deutung gegeben, daß Mohammed die Reihe der Propheten für immer abschließe, daß er für ewige Zeiten erfüllte, was seine Vorgänger vorbereitet, daß er der Überbringer der letzten Sendung Gottes an die Menschheit sei. Der Mahdi sei nur Wiederhersteller des durch Verderbnis der Menschheit vergeudeten Werkes des letzten Propheten, „in dessen Spuren er tritt", nicht selbst Prophet, geschweige denn Vorkämpfer einer über Mohammed hinausschreitenden heilsgeschichtlichen Evolution. Im emanatistischen System der Isma'iliten verliert das Gesetz Mohammeds die Bedeutung, die es im übrigen Islam, auch im schi'itischen, hat. Die konfessionelle Zugehörigkeit zur Religion Mohammeds stellt sich in den höheren Einweihungsstufen als leere Form heraus. An seinem Endpunkte ist der Ismailitismus die Zerstörung alles Positiven. Aber auch in den niedrigen Stufen wird das Gesetz des Islams, sowie die heilige Geschichte des Korans in allegorischem Sinne gefaßt, der Wortlaut als Hülle des geistigen Wesens in den Hintergrund geschoben. Gleichwie die neuplatonische Lehre die Abstreifung der körperlichen Hülle und die Einkehr in die himmlische Heimat der Weltseele anstrebt, so müsse der Wissende die körperlichen Hüllen des Gesetzes durch Erhebung zu immer höherer und reinerer Erkenntnis entfernen und sich zu der Welt der reinen Geistigkeit emporheben. Das Gesetz ist nur pädagogisches Mittel von vorübergehendem relativen Werte für die Unreifen.

Schlaue politische Spekulation hat sich dieses durch sein Initiationswesen und die Abstufung seiner Erkenntnisgrade zu geheimnisvoller Propaganda überaus geeigneten Systems bedient, um eine die mohammedanische Welt unterwühlende Bewegung zu fördern, die schließlich zur Begründung des Fatimidenreiches in Nordafrika, später in Ägypten und den dazugehörigen Gebieten führte (909—1171). Konsequente Ismailiten mochten sich mit der zeitlich letzten Manifestation nicht begnügen; im Jahre 1017 hielten sie die Zeit für gekommen, daß der Fatimidenchalif Hâkim sich als Inkarnation Gottes offenbare. Als er im Jahre 1021 vermutlich durch Meuchelmord verschwand, wollten seine wenigen Getreuen an seinen wirklichen Tod nicht glauben. Noch heute lebt der Glaube an die göttliche Natur Hâkims im Drusenvolke im Libanon fort. Wie die Theo-

logen der Sunna das Alte und Neue Testament durchstöbert hatten, um aus Pentateuch, Propheten, Psalmen und Evangelien die Vorherverkündigung Mohammeds als Siegel des Propheten zu belegen, so haben drusische Theologen auch die Göttlichkeit Hâkims aus Bibelversen zu erweisen geglaubt. Wo nur immer im Alten Testament von Gott als Richter (*schôfêt*) die Rede ist, haben sie dies Wort auf Hâkim (der appellative Wert dieses arabischen Namens ist: Richter) bezogen.

Mutawila und Nuseirier.

In solche Inkarnationsdogmen von äußerlich schi'itischem Gepräge haben sich aber auch kümmerliche Reste älterer Religionsanschauungen geflüchtet, die in gnostischer Einhüllung ihr Dasein trotz der Kontrolle des rechtgläubigen Islams fortfristen. Die Mutawila und Nuseirier in Syrien sind noch heute lebende Zeugnisse dieses religionsgeschichtlichen Entwicklungsvorganges. In der besonderen Art der 'Alivergötterung bei den Nuseiriern, neben der der Prophet selbst als „Schleier" zur Minderwertigkeit herabgedrängt wird, haben sich altsyrische Gottesvorstellungen in schi'itischer Form erhalten. Freilich geht, wie auch bei den Drusen, nur den in die höheren Erkenntnisstufen Eingeweihten der wahre Inhalt der Mysterien auf, als deren Hüter die Angehörigen dieser an das schi'itische Bekenntnis angegliederten Sekten gelten, deren Zugehörigkeit zum Islam jedoch nur eine völlig äußerliche und unwahre, aus Gründen der Zweckmäßigkeit festgehaltene Behauptung ist. Der Koran, soweit sie vorgeben, sich zu ihm zu bekennen, behält nichts von seinem wirklichen Sinne bei; Gesetze und Erzählungen haben allegorische Bedeutung; zu den äußeren Formen des Korans (*zâhir*) bekennen sich die Unwissenden, die nicht als wirklich Rechtgläubige anerkannt werden; die wahren Einheitsbekenner (so nennen sie sich, trotz der Verkörperlichung und Zerspaltung des Gottesbegriffes) deuten ihn nach seinem wahren inneren Sinn (*bâtin*). Daher ihr Name: Bâtinijja.

VI. Neuere Sekten. Der Mahdigedanke der Isma'iliten hat dem Islam jedenfalls das Element der evolutionistischen Erfassung des religiösen Gedankens zugeführt. Die göttliche Offenbarung ist nicht an einem chronologisch gegebenen Punkte der Weltgeschichte abgeschlossen. Der Mahdi hat nicht bloß den Beruf, das verlorene Leben im Sinne dieser Offenbarung herzustellen. Die Emanation des Weltgeistes dringt über den Propheten hinaus und kommt im Mahdi zu erneuter tätiger Erscheinung. Der Mahdi ist nicht Organ des Propheten, er ist vielmehr selbst Prophet, Träger derselben Emanation, die in seinen Vorgängern zur Erscheinung kam. Sein Geist ist mit dem ihrigen völlig identisch, derselbe, der seit Adam, der ersten Emanation des Weltgeistes, durch die Geschichte wandert, um sich in jedem Zeitalter seiner fortgeschrittenen Reife entsprechend kundzugeben. Es ist leicht begreiflich, daß sich die neuplatonischen Philosophen des Islams (das Weitere s. unter Arabische Philosophie, Teil I, Abt. 5 des vorliegenden Werkes) dieser Theorie gerne annahmen.

Bâbî-Reform. Auf ihrer Grundlage hat sich auch die neueste ernstliche Reformbewegung im östlichen Islam aufgebaut, die Bâbî-Reform, die, obgleich aus dem Kreise der Zwölfer-Schi'iten hervorgehend, eine Fortentwicklung des Mahdiglaubens in isma'ilitischem Sinne ist. Ein Schüler der im Anfang des 19. Jahrhunderts entstandenen schi'itischen Scheichisekte, deren Anhänger einen exaltierten mystischen Kultus des verborgenen Mahdi und der früheren Imame pflegten, die sie für Hypostasen göttlicher Attribute hielten, wurde der schwärmerische Jüngling Mirza 'Ali Mohammed (geb. 1820), aus Schirâz, zu einer bevorzugten Stellung im Kreise jener Mahdienthusiasten erhoben.

Durchdrungen von seiner hohen Mission, schritt er von dem ihm suggerierten Bewußtsein, der Bâb, d. h. die Pforte zu sein, durch die der Wille des verborgenen Imam sich kundgibt, zu dem Glauben vor, daß er selbst Mahdi sei, eine Manifestation des Weltgeistes, der „Punkt der Manifestation", die höchste Wahrheit, die in ihm körperliche Gestalt angenommen, nur in der Erscheinung verschieden, im Wesen jedoch identisch mit den ihm vorangegangenen Kundgebungen jener aus Gott strahlenden geistigen Substanz. Er sei der auf Erden wiedererschienene Moses und Jesus, wie die Verkörperung aller anderen Propheten, in deren leiblicher Erscheinung in früheren Äonen sich der göttliche Weltgeist manifestiert hatte. Er predigte der immer mehr anwachsenden Schar seiner Gläubigen Widerwillen gegen die Mollahs — besonders in Persien werden die 'Ulemâ so benannt — ihre Werkheiligkeit und Heuchelei, ihre weltlichen Bestrebungen, und ging darauf aus, die Offenbarung Mohammeds, deren große Teile er in allegorischem Sinne interpretierte, auf eine Stufe höherer Reife zu erheben. Die Übungen des Islams, die peinlichen Gesetze über rituelle Reinheit u. a. wurden in dieser Lehre wenig geachtet, teilweise auch durch andere ersetzt. Das Gottesgericht, Paradies, Hölle und Auferstehung erhielten eine andere Bedeutung. Jede neue Manifestation des göttlichen Geistes in menschlicher Form sei die Auferstehung der vorangegangenen Manifestation, das Gericht, das die Mohammedaner „die Begegnung mit Gott" nennen. Dazu hatte der Bâb pythagoreische Subtilitäten der Sufischulen gemengt; er operiert mit Zahlen und Buchstaben: die Zahl neunzehn ist der Kern seiner Buchstabenspielerei und Zahlenkombinationen und steht im Mittelpunkte seiner mystischen Konstruktionen. Dem Volke verständlicher waren seine tiefe Ethik und die sozialen Lehren über die Verbrüderung der Menschen, die Gleichstellung des Weibes (die obligate Verschleierung ward aufgehoben), die Reform der rohen Eheauffassung des gewöhnlichen Islams. Auch den Fragen der Erziehung wandte er seine Aufmerksamkeit zu. Er hält seine Offenbarung nicht für die definitive Form des göttlichen Willens. Nach ihm wird der göttliche Geist sich in endloser Folge in andern Personen manifestieren, die den reiferen Zeitaltern die ihnen angemessenen Kundgebungen des göttlichen Willens eröffnen werden. Er lehrt die unaufhaltsame, in immer sich er-

neuernder Manifestation des göttlichen Geistes sich kundtuende Vervollkommnung der Offenbarung. Wegen seiner der herrschenden Religion und dem Staate gefährliche Lehren von der persischen Regierung verfolgt und gehetzt, erlitten seine Apostel, unter ihnen auch das Heldenmädchen Kurrat al-'ajn (Augenweide) den Martertod; der Prophet selbst wurde im Juli 1850 hingerichtet. Seine Anhänger fanden auf türkischem Gebiete sicheren Aufenthalt. Von den beiden Schülern, denen er die Regierung seiner Gemeinde anvertraut hatte, erklärte sich der eine (Bahâ-Allâh) bald nach des Stifters Tode als die vom Meister vorherverkündigte Manifestation und setzte jenen zur Stufe des Vorläufers der erst in ihm selbst sichtbar werdenden wahren Theophanie herab. Dies führte zur Spaltung der Bâbîgemeinde in eine Minderzahl von altgläubigen Ezelîs (so genannt nach ihrem Oberhaupt Subhi Ezel, Morgenröte der Ewigkeit, mit dem Sitz in Famagusta auf Cypern), die den Überlieferungen des Meisters treu anhängen, und Bahâgläubige, Reformbâbîs (mit dem Sitz in Akka), die die Offenbarung Bâbs (Bajân) durch die neue Verkündigung seines Nachfolgers abrogieren lassen. Denn noch weiter als Bâb selbst schritt sein Schüler in dem Bekenntnis zur Vervollkommnungsfähigkeit der göttlichen Offenbarung fort. Er befreite das neue Bekenntnis von aller mystischen Spekulation und pythagoreischem Beiwerk, baute die ethischen und sozialen Momente in schärferen Umrissen aus, streifte den Rest von partikularistischen Fäden ab, mit denen der Babismus noch scheinbar mit dem positiven schi'itischen Islam verknüpft war, und machte Ernst mit dem hohen Bewußtsein, ein Apostel des Weltgeistes nicht nur für die enge Welt seiner persischen Heimat und der Genossen seines Exils im alten Philisterland, sondern für alle Völker der Erde zu sein, die durch sein Wort in einen allgemeinen Bruderbund vereinigt werden sollten. Seinem korannachahmenden Evangelium (kitâb-i-akdas: heiliges Buch), das in einer mit russischer Übersetzung begleiteten Ausgabe von A. H. Toumansky (1899) zugänglich ist, sind Episteln an die Herrscher der Völker angeschlossen. Sie sind nicht nur an den durch babistische Fanatiker gemeuchelten Schah von Persien, den E. G. Browne, der hervorragendste Erforscher des Babismus, sehr treffend den Nero der Leute vom neuen Bunde des persischen Islams nennt, sondern auch an den Papst, an den „König von Paris" und den Kaiser von Österreich gerichtet. Durch die Erlernung fremder Sprachen, die er seinen Anhängern sehr warm ans Herz legt, sollen sie sich zu werktätigen Arbeitern der die Nationen vereinigenden Menschheitsreligion vorbereiten.

Die babistische Sekte, die in ihrer Heimat Gegenstand schwerer Verfolgung ist, hat nichtsdestoweniger auf hohe und niedrige Kreise des östlichen Islams einen Reiz ausgeübt, und wenn auch die Million von Anhängern, die ihr Curzon (1892) gibt, zu hoch gegriffen erscheint, so sind doch mindestens 600 000 Bekenner über Persien und andere Islamländer zerstreut, die in geheimem Einverständnis die Botschaft der jüngsten Verkörperung

des Weltgeistes, zumeist in der Form, die ihr der 1892 verstorbene Bahâ-Allâh verliehen hatte, als die Offenbarung verehren, durch die der überlieferte Inhalt des Islams überholt worden sei. Der große universalistische Zug, der sie belebt, hat ihr auch Anhänger aus anderen Bekenntnissen zugeführt; nicht nur aus den Moscheen, auch aus Feuertempeln und Synagogen sind ihr Gläubige zugeflossen. Nach dem Tode Bahâs hat sich auch seine Gemeinde wieder in zwei Sekten gespalten, je nachdem sie als Nachfolger des „Gottesglanzes" (dies ist die Bedeutung des Namens) den einen oder den andern seiner beiden Söhne 'Abbâs Efendi (unter dem Namen 'Abd al-Bahâ) oder Mirza Mohammed 'Ali anerkennen. Die Bâbgemeinde von heute ist demnach in sich in drei Sekten zersplittert, von denen die des 'Abd al-Bahâ die meisten Anhänger hat.

Nun nährt das Bâbîtum auch in bezug auf den Umfang seiner Propaganda weitergehende Aspirationen; es richtet sein Augenmerk auch auf die westliche Welt und hat zunächst Nordamerika als sein Arbeitsfeld ausersehen. Vor nicht langer Zeit erschien eine angesehene Anzahl von Jüngern des Abbâs in einigen größeren Städten der Union, und es ist ihnen gelungen, namentlich in Chicago und New-York für die Lehren ihres Meisters in Akka eine beträchtliche Gemeinde anzuwerben. In New-York halten sie (226 W 58 Street) regelmäßige Sonntagsversammlungen in der „Genealogical Hall", denen Mr. William H. Hoar aus Tanwood (N. J.) vorsteht und deren bedeutendste Rednerin Miß Isabella Brittingham ist. Viele Amerikaner und Amerikanerinnen haben bereits die Pilgerfahrt nach Akka zu Abbâs Efendi unternommen und haben ihren Landsleuten die Verkündigungen des asiatischen Meisters heimgebracht.

So sind die beiden bedeutenden Reformbewegungen, die der Islam im 18. und 19. Jahrhundert aus eigener Kraft hervorbrachte, die wahhâbitische und die babistische, aus der Pflege zweier in ihren Wirkungen einander entgegengesetzten Gedanken des Islams hervorgegangen. Die wahhâbitische Bewegung in Arabien schrieb das Prinzip der Sunna auf ihre Fahne; starr blickt sie in die Vergangenheit zurück und hat sich rückläufige Bestrebungen zum Ziele gesetzt; alles im Laufe einer tausendjährigen Entwicklung Errungene gilt ihr als unberechtigter Zuwachs zu dem Gedanken des ursprünglichen Islams der „Genossen"-Zeit, deren Verhältnisse sie in Lehre und Leben wieder einsetzen wollte. Die babistische Bewegung in Persien hat aus dem Mahdi-Begriff das Ideal einer in ihrer Selbstentwicklung nimmer zum Abschluß kommenden ethischen Weltreligion der Zukunft erträumt, zu der hin der historische Islam eine Durchgangsstufe sei. Beide Bewegungen, die eine kämpfend wie der alte energische Islam, die andere in sicherem Bewußtsein ihrer inneren Sieghaftigkeit hoffnungsvoll duldend, haben weite Kreise der Islamwelt angeregt und in ihr durch Angriff und Abwehr kräftige Tätigkeit erzeugt.

Ahmedijjah.

Wenig kann über den Erfolg der neuesten mohammedanischen Sektenbildung in Indien, der Ahmedijjah-Sekte im Pendschâb, gesagt werden. Ihr gegenwärtig im Alter von ungefähr 50 Jahren stehender Prophet Mirza Ghulâm Ahmed aus Kâdhiân (Pendschâb) hat sie in Zusammenhang gesetzt mit seiner Entdeckung, wonach ein altes Heiligengrab in der Khân-Jâr-Straße in Gringar (bei Kaschmir) das authentische Grab Jesu sei, der seinen Verfolgern in Jerusalem entkommen, nach dem Osten gewandert und hier gestorben sei. Sich selbst gibt Ahmed für den „im Geiste und in der Kraft" Jesu für das siebente Jahrtausend d. W. erschienenen Messias und zugleich als den von den Mohammedanern erwarteten Mahdi aus. Seine Propaganda, mit der auch ein Erziehungswerk in Verbindung steht, und die in ihrer synkretistischen Anlage sich auf Altes und Neues Testament, auf Koran und Hadîth zugleich stützt, soll die Gemeinde des neuesten Messias-Mahdi bisher auf 70000 Seelen gebracht haben. In einer Anzahl arabischer Schriften hat er selbst die theologischen Beweise seines auch durch Zeichen und Wunder dargelegten Prophetentums für die Mohammedaner erörtert. Die Wirkung auf die nichtorientalische Welt strebt Ahmed durch die Herausgabe einer in englischer Sprache erscheinenden Monatsschrift „Review of Religions" an.

Einfluß der europäischen Kultur.

Schlußbetrachtung. Die enge Berührung mit europäischer Kultur, sowie das Leben unter nichtmohammedanischer Regierung hat im letzten Jahrhundert nicht nur auf die Gestaltung der äußeren Lebensverhältnisse in den Ländern des Islams mächtige Wirkung hervorgerufen. Auch die Schranken des islamischen Gesetzes wurden vielfach durchbrochen und seine strengen Gebote mit den drängenden Forderungen der neuen Verhältnisse ausgeglichen. Denkgläubige Mohammedaner haben das Bedürfnis gefühlt, sich mit der auf sie eindringenden fremden Weltanschauung auseinanderzusetzen, und aus einer zuweilen ganz kritiklosen Apologie des überlieferten Lehrinhaltes des Islams hat sich ein neuer Rationalismus herausgebildet, der zumeist in Indien Schule macht und eine ansehnliche Literatur von Abhandlungen, Büchern und Zeitschriften in englischer und in den einheimischen Sprachen zutage gefördert hat. Sajjid Amir 'Ali und Sir Sajjid Ahmed Khân Bahâdur sind die namhaftesten Vertreter dieser Bestrebung. In historischen und theologischen Werken, deren herrschender Geist und deren leitende Methode immer weitere Kreise erfassen, suchen sie und ihre Jünger die Lebensberechtigung der islamischen Lehren, freilich in der von ihnen dargestellten unhistorisch-rationalistischen Fassung, inmitten der Strömungen der neuen Zeit zu begründen. Diese Tendenz ist auch in einem in der volkstümlichen Urdusprache abgefaßten mehrbändigen Korankommentar des Sajjid Ahmed zur Ausprägung gekommen und wird in einer periodischen Schrift „Muhammedan Social Reformer", gleichfalls in Urdu, in aktueller Weise verfolgt.

Es ist leicht zu verstehen, daß die Tradition des Islams bei diesem

Werk der Modernisierung manche Umdeutung und Anpassung erfahren muß, die sich vor der historischen Kritik nicht rechtfertigen könnte. Diese neue „Mu'tazila" — wie man sie nennt — hat auch auf die religiöse Gedankenwelt der außerindischen Mohammedaner beträchtlichen Einfluß geübt. Ist sie zwar noch weit davon entfernt, den Idschmâ' für sich zu gewinnen, so trägt sie auf jeden Fall die Keime einer neuen Entwicklungsphase des Islams in sich. Zu einer höhern Stufe des religiösen Lebens freilich werden die Bekenner des Islams, deren Gesamtzahl heute über 200 Millionen beträgt, sich erst durch die historische Betrachtung der Dokumente ihrer Religion erheben können.

Literatur.

Aus den Berührungen der Kreuzfahrer, Palästinapilger, sowie der Theologen des byzantinischen Reiches und der pyrenäischen Halbinsel mit Bekennern Mohammeds sind Schilderungen des Islams, seiner Lehren und seines Gesetzes hervorgegangen, die schon vermöge der Voraussetzungen und der Verhältnisse dieser Berührungen zumeist von der Absicht geleitet waren, die Nachteile des feindlichen Bekenntnisses ans Licht zu stellen. Durch die Bemühungen des PETRUS VENERABILIS, Abtes von Clugny, ist bereits 1143 unter Mitwirkung des Arabischen kundiger Männer eine lateinische Übersetzung des Korans veranstaltet worden; die gleichzeitige Abfassung einiger ihr angefügter polemischer Traktate kennzeichnet den mit dieser Arbeit verbundenen Zweck. Auch die im 15. Jahrhundert dem Konzil von Konstanz durch den späteren Kardinal JOHANNES VON SEGOVIA vorgelegte Koranübersetzung mußte sich noch damit rechtfertigen, daß der Übersetzer ihren Inhalt „christianis argumentationibus publice refellit". Das mit der Reformation zunehmende theologische Interesse gab den Studien auf diesem Gebiete neue Anregungen. Sowohl auf katholischer als auch auf protestantischer Seite wendete man der Religion des Islams auch fernerhin tendenziöse Aufmerksamkeit zu. Luther und Melanchthon interessieren sich für THEODOR BIBLIANDERS Unternehmen (1543), die vom Abt von Clugny veranstaltete Übersetzung des Korans mit angehängten Streitschriften herauszugeben. Jedoch die sich stetig entwickelnde Pflege der orientalischen Sprachen an den Universitäten, der langsam fortschreitende Einblick in einige Originalwerke der islamischen Theologie erweitern im 17. Jahrhundert den Gesichtskreis und geben eine festere Grundlage der Polemik, an der Katholiken und Protestanten aus ihren besonderen Gesichtspunkten beteiligt sind, während andererseits zur selben Zeit die infolge der Türkennot in großer Zahl ausgehenden oberflächlichen und gehässigen Schilderungen von ungelehrten Kriegsgefangenen sehr verwirrend wirkten. — Nachdem schon früher einzelne Abschnitte des Korans im arabischen Original ausgegeben waren und in Hamburg 1694 durch Hinckelmann die erste vollständige arabische Koranausgabe das bessere Studium des Grundwerkes des Islams zu fördern berufen war, erscheint 1698 in Padua der große Foliant des katholischen Gelehrten LUDOV. MARACCI, enthaltend außer dem Text mit einer lateinischen Übersetzung und Erläuterung des Korans eine denselben von Kapitel zu Kapitel begleitende „Refutatio" des Inhaltes. Trotz dieses parteiischen Charakters war dies Werk von großer Bedeutung für das gelehrte Studium des Islams. Zu allererst wurden hier die arabischen Korankommentare und die theologische Literatur des Islams in großem Umfang verwertet, für die Beschäftigung mit denselben ein Beispiel gegeben. Bald nachher sind am Anfang des 18. Jahrhunderts die ersten Produkte objektiven und tendenzlosen Studiums des Islams hervorgetreten in des Holländers H. RELAND „De religione Muhammedica" (Utrecht, 1704) und des Engländers GEORGE SALE „Preliminary discourse" zu seiner neuen Koranübersetzung (London, 1734), die erste authentische, wenn auch noch unkritische Gesamtdarstellung des Religions- und Gesetzsystems des Islams, die sich sehr lange Zeit als zuverlässige Belehrungsquelle für diese Gegenstände behauptet hat; wird sie ja noch 1841 als Einleitung zur französischen Koranübersetzung von Kasimirski vorangestellt und auch seither wieder abgedruckt. Gleichen Schritt mit dieser Entwicklung halten auch die Darstellungen des Lebens des Stifters des Islams, worin erst 1723 der Oxforder Professor GAGNIER durch die lateinische Übersetzung eines arabischen Autors die Bahn quellengemäßer Behandlung brach, eine Bestrebung, die erst 1843 in

GUSTAV WEILS Werk über Mohammeds Leben und Lehre zur Vollendung kam. Während hier das Quellenmaterial in großem Umfang gesichtet und verwertet ist, reifen von nun ab an der Kritik der Quellen des Lebens und der Taten Mohammeds und seiner nächsten Nachfolger große Fortschritte in der Kenntnis des Islams heran. Richtunggebend für die einzelnen Stufen dieser Fortschritte war die erweiterte Einsicht in die Entstehung und den Charakter der Tradition. Bahnbrechend wirkten in bezug auf die Bewertung der Tradition NÖLDEKES Pariser Preisschrift: „Geschichte des Korans" (Göttingen, 1860) und ALOYS SPRENGERS monumentales Werk: „Das Leben und die Lehre des Mohammad" (Berlin, 1861—1865), in welchen die islamische Tradition zu allererst der historischen Kritik unterzogen wurde. Es traten hierbei die Triebfedern und Kräfte hervor, die zur Gestaltung der Tradition führten. In der Anwendung dieser Methode auf weitere Gebiete der mohammedanischen Überlieferungsliteratur wurden die Dokumente derselben immer mehr als Reflexe der im Laufe der Entwicklung hervortretenden Strömungen und Parteikämpfe erkannt und dadurch die von der einheimischen Darstellung unabhängige kritische Geschichte der Entwicklung des Islams angebahnt. Während durch solche Studien der geschichtliche Verlauf der Entstehung des Islams und sein ursprünglicher Lehrinhalt im Unterschiede von den Momenten späterer Ausgestaltung immer schärfer erkannt wurden, haben gleichzeitig die durch ALFRED V. KREMER angeregten Forschungen (seit 1868) eine lichtvolle Schichtung der „herrschenden Ideen" und ihres gegenseitigen Ineinandergreifens, sowie die Würdigung der mitwirkenden kulturhistorischen Faktoren vollzogen. Namentlich bezeichnen diese Studien einen Fortschritt in der Erfassung der Staatsidee im Islam nach ihrem weltlichen und hierarchischen Dualismus (Chalifat, Imamat und Sultanat).

Die historisch-kritische Prüfung der Quellen hat ferner zu einem objektiven Verständnis des Rechtes und der Institutionen geführt. Von der schablonenhaften und konventionellen Darstellung des sogenannten Mohammedanischen Rechtes sich zu befreien, hat zuerst die tiefgrabende Kritik C. SNOUCK HURGRONJES (in zahlreichen Schriften seit 1882) gelehrt, durch welche einerseits der dem wirklichen Leben nicht adäquate schulmäßige Charakter der theologischen „Pflichtenlehre" nachgewiesen und ihr gegenüber die lebendigen Gestaltungen in den Vordergrund gerückt wurden, andererseits die grundlegende Bedeutung des Consensus als Lebensnerv in der Ausbildung der Institutionen hervorgetreten ist. Es muß freilich bedauert werden, daß man, trotz des energischen Hinweises auf die Unerläßlichkeit der historischen Methode, in der Behandlung des „Mohammedanischen Rechtes" noch immer nicht aufgehört hat, auf den bequemen Pfaden veralteter unkritischer Anschauungsweise zu wandeln.

Durch die Rekonstruierung des vorislamischen Religionswesens und der sozialen Institutionen der Araber, die seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts von ROBERTSON SMITH, WELLHAUSEN und NÖLDEKE geleistet wurde, sind für das Verständnis der Anfänge des an ihre Stelle tretenden Islams neue Gesichtspunkte erwachsen. Die Resultate dieser Forschungen leiten die neueste Phase im Fortschritt der modernen Islam-Wissenschaft ein.

S. 88. Vorislamische Religion und Gesellschaft: J. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums, gesammelt und erläutert, 2. Aufl. (Berlin, 1897); ROBERTSON SMITH, Kinship and marriage in early Arabia, 2. Aufl. (London, 1904); TH. NÖLDEKES Besprechung dieser Werke in der Zeitschr. der d. morgenl. Gesellschaft, Bd. XL und XLI; I. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien, I. Band (Halle, 1889).

S. 94. Die eschatologischen Ausgangspunkte sind am klarsten dargestellt von C. SNOUCK HURGRONJE in seinem Essay: Une nouvelle biographie de Mohammed (Revue de l'Histoire des Religions, Bd. XXX [1894]).

S. 97. Systematische Darstellung der dogmatischen Lehren des Mohammed: LUDOLF KREHL in verschiedenen Spezialabhandlungen (seit 1870); HUBERT GRIMME, Mohammed, 2. Bd. (Münster, 1895); OTTO PAUTZ, Muhammeds Lehre von der Offenbarung (Leipzig, 1898).

S. 98. Allgemeiner Entwicklungsgang und der Lehrinhalt des Islams: A. V. KREMER, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams (Leipzig, 1868); R. DOZY, Essai sur l'Histoire

de l'Islamisme, traduit du hollandais par Victor Chauvin (Leyden—Paris, 1879); C. SNOUCK HURGRONJE, De Islam (in der holländischen Revue „De Gids" 1886); EDWARD SELL, The Faith of Islam (London—Madras, 1880); DUNCAN B. MACDONALD, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory (mit ausgiebigen Literaturnachweisen, New-York, 1903). — Für das Verhältnis zu den Ideen des Alten und Neuen Testaments: HENRY PRESERVED SMITH, The Bible and Islam (London, 1898).

S. 100. Über Traditionswesen: I. GOLDZIHER, Muhammedanische Studien, Bd. II. (Halle, 1890).

S. 102. Über Mohammedanisches Recht: C. SNOUCK HURGRONJE, Le droit musulman (Revue de l'Histoire des Religions, Bd. XXXVII [1898]). Die Resultate der neuen Forschungen auf dem Gebiet der mohammedanischen Gesetzeskunde sind jetzt am zuverlässigsten dargestellt in TH. W. JUYNBOLL, Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet (Leiden, 1903).

S. 107. Über persische Einflüsse: I. GOLDZIHER, Islamisme et Parsisme (Actes du I. Congrès d'Histoire des Religions, 1ère partie [Paris, 1901] S. 119—147).

S. 112. Zum Sufismus: s. die Literaturnachweise zum Abschnitt 'Arabische Philosophie', „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. 5.

S. 118. Über die Motive der ältesten Sektenbildung: besonders J. WELLHAUSEN, Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam (Abhandl. d. Kgl. Ges. d. Wiss. in Göttingen, Phil.-Hist. Kl. N. F., V nr. 2 [Berlin, 1901]); G. VAN VLOTEN, Recherches sur la domination arabe etc. (Amsterdam, 1894).

S. 123. Zur Mahdiidee: JAMES DARMESTETER, Le Mahdi depuis les origines de l'Islām jusqu'à nos jours (Paris, 1885); C. SNOUCK HURGRONJE, Der Mahdi (Revue coloniale internationale [1886]); E. BLOCHET, Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane (Paris, 1903).

S. 125. Über Ismailitentum ist noch immer als Grundwerk zu betrachten: S. DE SACY, Exposé de la Religion des Druzes tiré des livres religieux de cette secte, 2 Bde. (Paris, 1838); M. J. DE GOEJE, Mémoire sur les Carmathes du Bahraīn et les Fatimides, 2. Ausg. (Leiden, 1886); RENÉ DUSSAUD, Histoire et religion des Nosairis (Paris, 1900).

S. 128. Über Babismus, seine Verbreitung und seine Literatur geben die Werke des Cambridger Professors E. G. BROWNE die zuverlässigsten Aufschlüsse, besonders: A Year amongst the Persians (London, 1893); A Travellers narrative written to illustrate the Episode of the Bâb, 2 Bde. (Cambridge, 1891); The Táríkh-i-jadíd, or new History etc. transl. from the Persian (Cambridge, 1893).

S. 130. Über die neueste Gestaltung des Babismus: BEHA-ULLAH, Les préceptes du Béhaisme, traduit du persan par HIPPOLYTE DREYFUSS et MIRZA HABIB-ULLAH CHIRAZI (Paris, 1906); H. PHELPS, Life and Teachings of Abbas Efendi (New-York and London, 1903).

S. 131. Über Ahmedijjah: die Flugschrift von GRISWOLD, Mirza Ghulam Ahmad the Mahdi Messiah of Qádián (Lodiana, 1902).

S. 132. Verbreitung des Islams: T. W. ARNOLD, The preaching of Islam; a history of the propagation of the Muslim faith (Westminster, 1896); HUBERT JANSEN, Verbreitung des Islams mit Angabe der Riten, Sekten und religiösen Bruderschaften (Friedrichshagen, 1897); I. GOLDZIHERS Besprechung dieses Buches Deutsche Literaturzeitung 1898, Nr. 40.

DER LAMAISMUS.

Von

Albert Grünwedel.

Bedeutung des Wortes Lamaismus.

Einleitung. Mit dem Namen Lamaismus hat sich die europäische Gelehrsamkeit gewöhnt, die eigenartige Form des nördlichen Buddhismus Tibets und der Mongolei zu bezeichnen, in welcher der Name des Religionsstifters zurücktritt gegenüber einer allbeherrschenden, reichgegliederten Hierarchie. Tibet, der „Nabel der Erde", ermöglichte durch seine abgeschlossene Lage die Entwicklung dieses Priesterregiments, welches seit der Zeit der ersten Mandschukaiser dem Beamtenorganismus des chinesischen Reiches angegliedert war, als der mächtigste Faktor, diese Nebenländer — Tibet und die Mongolei — in Gehorsam zu halten.

Das Wort ist abgeleitet von dem tibetischen Worte la-ma (geschr. bla-ma), „der Obere, der Superior", ein Titel, welcher eigentlich nur den Mönch höheren Ranges, den Klostervorstand, bezeichnet, aber aus Höflichkeit jedem voll ordinierten Mönche gegenüber gebraucht wird — andererseits, höchstens noch mit dem schmückenden Zusatze „ehrwürdig" (rdsche bla-ma), auch den höchststehenden Hierarchen, den Wiedergeborenen, zu bezeichnen genügen kann. Der Ausdruck Lamaismus hat vor manchen anderen auf -ismus endenden Schlagwörtern unserer modernen Religionswissenschaft den Vorteil, daß er nicht auf andere Verhältnisse nach der beliebten „vergleichenden Methode" mißbräuchlich angewendet werden kann; denn er hebt das Eigenartige und Auffällige des Systems aufs schärfste hervor. Als Fleischwerdungen buddhistischer Intelligenzen bilden die Lamas selbst die Objekte des Kultes, vor denen die übrige Bevölkerung sich tief in den Staub bückt.

Quellen über den Lamaismus.

Obwohl uns schon aus dem 18. Jahrhundert einige nicht zu verachtende Relationen über dies Land der Wunder zu Gebote stehen, obwohl gelegentlich neue Reisen einen Einblick gestatteten, ist es bei der zunehmenden Abschließung des Landes erst der neuesten Zeit vorbehalten gewesen, der Lüftung des Schleiers näherzutreten und einen kirchlichen Organismus von der seltsamsten Art unmittelbar zu beobachten, welcher, ungestört und unberührt, ein geheimnisvolles Dasein führte. Obwohl zurückgedrängt in ihren politischen Ambitionen durch die Machtstellung

der chinesischen Kaiser, blieben die Lamas immer noch einflußreich infolge der abgöttischen Verehrung, welche sie bei den Völkern Zentralasiens genießen.

Unsere älteren Nachrichten fließen zunächst aus der Geschichte Chinas selbst, sowohl aus einheimischen Quellen, als auch aus den Berichten der Missionare am chinesischen Hofe — dann aber aus den Reiseberichten von Missionaren, welche Tibet noch besuchen konnten. Die systematische Abschließung des Landes geschah von der Mitte des 18. Jahrhunderts an. Was uns sonst über den Lamaismus bekannt wurde, stammt aus zwei Quellen, englischen aus den Himâlayaländern und russischen aus der Mongolei. Wenig, nur wenig beschäftigte man sich, selbst in gelehrten Kreisen, mit Tibet und seiner Literatur. Die Begründung der wissenschaftlichen Behandlung der Sprache und der Literatur des Landes war die Frucht der aufopfernden Tätigkeit des ungarischen Patrioten Alexander Csoma de Kőrös, welcher in Zentralasien die Uiguren suchen wollte, in denen er die Stammväter seines Volkes sah. Außer einigen russischen Gelehrten, englischen und deutschen Missionaren, welche das Gebiet weiter bebauten, war wenig Leben auf diesem interessanten Arbeitsfelde. Bald waren es nur mehr britische Regierungsberichte und die europäischen Sanskritisten, welche das Interesse sparsam wachhielten. Die letzteren aus der Erkenntnis, daß die Literatur des Landes noch viel erhalten hatte, was in Indien verloren oder schlechter erhalten war. Das Interesse an Tibet als Tibet, am Lamaismus als Lamaismus entstand erst unter den politischen Ereignissen der letzten Jahre.

Daß die chinesische Regierung Tibet so lange vor dem Eindringen der Europäer zu bewahren vermocht hat, wurde durch die natürliche Lage ungemein erleichtert.

Abgeschlossenheit der Lage Tibets.

Tibet, das südlichste Hochplateau Asiens, bildet die größte und höchste Gebirgsmasse der Erde, in einer Ausdehnung von etwa 140 geographischen Meilen von Norden nach Süden, von etwa 390 geographischen Meilen von Osten nach Westen (die Südgrenze liegt etwa in 29° n. Br., die Nordgrenze etwa in 39° n. Br.), bei einem Flächeninhalt von 1 687 898 qkm ist es von allen Seiten so von Gebirgen oder Wüsten umschlossen, daß es eigentlich von keiner Seite leicht zugänglich ist. Im Süden schließt die ungeheure Barre des Himâlaya mit seinen östlichen und westlichen Ausläufern das Land gegen Indien ab, für dessen Bewohner die Eisgipfel der Berge als die Wohnungen und goldgefüllten Schatzkammern der Götter gelten, über welche hinaus vorzudringen verwehrt ist. Obwohl das Land im ganzen ein Plateau darstellt, ist es doch nicht etwa Ebene, sondern hohe Nebenketten, vereinzelte Bergrücken von gewaltiger Höhe durchziehen das Land, daneben finden sich tief eingeschnittene Täler und kesselförmige Senkungen, die aber immer noch 3600—5100 m hoch sind. Eine große Bergkette löst sich von dem nördlichen Grenzgebirge, dem Küen-lün ab und teilt das Hochland in eine nördliche und südliche Hälfte.

Die nördliche ist fast unbekannt und sicher nur eine völlig unfruchtbare Gebirgswüste. Die südliche Hälfte, von Westen nach Osten durch den mit dem Himâlaya parallel laufenden Oberlauf des Brahmaputra durchschnitten, ist reicher an kulturfähigen, ebenen Streifen — selbst Reis und Aprikosen gedeihen —, es ist das Land der größten Städte und der größten Klöster. Als Übergangsgebiet liegt zwischen den beiden großen Hälften die große Region der Seen, beginnend im Westen bei den Quellen des Indus und sich erstreckend bis zu den Ursprüngen des Salwên und des Blauen Flusses. Diese Seenregion, welche etwa den Umfang von Frankreich hat, besitzt ein sehr trocknes Klima; die kleinen Flüsse und Gießbäche sammeln sich nicht zu großen Flüssen, sondern gehen in die Seen auf, unfähig sich den Weg durch die Gebirge zu bahnen. So ist der Boden durchweg mit Wasser gesättigt, schlammig und sumpfig während des kurzen Sommers, gefroren während acht Monaten des Jahres. Die mittlere Höhe bleibt 5000 m, die Gipfel der wenig gegliederten Bergketten sind 6—7000 m hoch, nach Norden zu steigt das Plateau noch höher; die Kälte ist viel größer, die Vegetation sehr gering. Die Straße, welche von Westen nach Osten durch die Mitte des Seengebietes führt, geht durch wenig bevölkertes und stellenweise völlig unfruchtbares Land, aber diese Gebiete bilden, wie erwähnt, den Übergang zu dem südlich davon gelegenen Flußgebiet, welches die Quellen des Indus, des Brahmaputra, des Salwên, Ta-kiang, Me-kong und Hoang-ho enthält. Hier ist Kulturland, wenn auch spärlich und ärmlich, und es erstreckt sich an der Ostgrenze des Seenplateaus bis nach Norden in die Nähe des Kuku nōr, wọ Mongolen an die tibetische Bevölkerung heranreichen. Die ganze Ostseite Tibets wird niėdriger, je mehr man sich China nähert: die Täler sind nicht höher wie 2500 m, Wälder beginnen, Getreide, Gemüse, selbst Reben und Granaten gedeihen; in den südlichen Gegenden sogar Reis. Es ist dies das Gebiet von Ba-thang mit gemischt chinesisch-tibetischer Bevölkerung, ursprünglich zu Tibet gehörig, aber längst mit China vereinigt. Rauher als diese östlichen Grenzländer sind die westlichen (Ladâkh usw.); die Höhe der Berge bleibt hier bedeutend, auch die Vegetation ist mager und baumlos.

Im ganzen ist das Land also eine arme Gebirgswüste, welche nur wenig zur Ernährung seiner Bewohner bietet. Überall umgrenzen Gipfel mit ewigem Schnee die schmalen, bewohnbaren Landstriche, eisige Winde herrschen — es ist bezeichnend, daß das Volk der Tibeter selbst sein Vaterland das „Land des großen Eises“ nennt. Ein solches Land konnte nur die Zufluchtsstätte armer Nomaden, Hirten und Räuber sein — ohne eigne Kultur. Alles, was an Kultur vorhanden ist, ist in der Tat entweder chinesischen oder indischen Ursprungs.

Welche Wirkung muß es auf das Gemüt des Nomaden ausüben, wenn er nach monatelanger Reise durch vereiste Gebirgswüsten, von einer Gebirgsstraße zur anderen klimmend, nach endlosen Beschwerden, bedroht von giftigen Dämpfen, von Stürmen und — Räubern, die heiligen Stätten

endlich erreicht — fruchtbare Täler, umgeben von großen und alten Bäumen, hochragende Tempelpaläste mit goldenen Dächern in prunkvollem Stil mit all dem Raffinement altindischer Kultur, bewohnt von den wiedergebornen Heiligen, zu denen zu pilgern von allen zeitlichen und jenseitigen Schmerzen und Peinen befreit.

Einheimische Einteilung Tibets.

Die einheimische Einteilung zerlegt das Land in drei große Teile: das eigentliche Tibet oder die Zentralprovinzen Ü (dBus) und Tsang — in Ü liegt die Hauptstadt Lha-sa —, ferner in die östlich davon liegenden Länder von Großtibet: Amdo, Kham und Gang, und endlich das westlich davon sich erstreckende Kleintibet (Bod-tschhung) oder Nga-ri kor-sum, Ladâkh (Lha-dvags), Mangyul und Guge. Politisch zerfällt das von den Tibetern bewohnte Land in die Gebiete unter unmittelbarem Einfluß Lha-sas: es sind dies die Zentralprovinzen, der Norden, der Westen und einige Streifen der östlichen Länder (Mar-kham, Nya-rong, Tsha-rong); ferner in die Gebiete, welche direkt chinesisch geworden sind: der größte Teil des Ostens, der Nordosten und das langgestreckte Gebiet Jyā-de bis zum Geistersee (Tängri-nōr), und endlich in die Gebiete unter britischer Oberhoheit: die Himâlayaländer und Ladâkh.

Alte Geschichte des Volkes der Tibeter.

I. Alte Geschichte und Religion der Tibeter (bis 600 n. Chr.). Das Volk der Tibeter, dessen Typus in den Zentralprovinzen und Ladâkh am reinsten sein soll, bildet den nördlichen Zweig eines Teiles der großen Völkerfamilie der Indochinesen und hat weiterhin nahe Verwandte mit verschiedenen wilden Stämmen des Himâlaya und Assams; noch weiter gehören von den Völkern Hinterindiens die Barmanen zu der Gruppe, denen auch die Tibeter zuzuzählen sind.

Aus der eigenen Literatur erfahren wir wenig über die alte Geschichte des Volkes: die gläubigen Historiographen geben ihm den „Geist der Felsen", welcher Affengestalt annahm, und die in eine Äffin verwandelte „Göttin der Luft" zu Stammeltern, führen aber dabei schon die ältesten Stammeshäupter auf indische Königsgeschlechter zurück: Genealogieen, deren Wert wir ja auch aus anderen Beispielen zu schätzen wissen. Die chinesischen Quellen — die Annalen der Soei und der Thang — geben uns eine ganze Reihe von Stammesnamen für das 6. Jahrhundert, welche sich sogar lokalisieren lassen. Diese Stämme dürften den Grundstock des heutigen Volkes der Tibeter (Bod-pa) bilden, das nur in den fruchtbaren Ebenen, wo Ackerbau getrieben werden kann, geschlossener wohnt, im übrigen aber noch in eine Reihe z. T. räuberischer Nomaden- und Hirtenstämme zerfällt. Im ganzen wird das Volk der Bod auf etwas mehr wie drei Millionen geschätzt, von denen eine Million auf die Zentralprovinzen fallen. Ein weiter abliegender Zweig des tibetischen Volkes sind die Tanguten in der Provinz Kan-su, welche dort im 10. Jahrhundert ein auf chinesischer Kultur fußendes Reich gründeten. Obwohl nun dieser Zweig des Volkes nicht dem von Zentraltibet ausgehenden Lamaismus

direkt angeschlossen war, müssen wir ihn hier erwähnen, da er in seiner Nachbarschaft zu türkischen und mongolischen Stämmen manche Einzelheiten der alten Religion der Tibeter erklärbar macht, welche diese mit den türkischen und mongolischen Stämmen gemeinsam haben. Im Lande der Tanguten war zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert der Buddhismus zur besonderen Blüte gelangt. Nicht uninteressant ist es daher, daß in der südlich davon liegenden Provinz Amdo der Ort ist, von dem die Reformation des tibetischen Buddhismus im 15. Jahrhundert ausging.

Alte Religion der Tibeter.

Die alte Religion der Tibeter war die Bon-Religion. Anhänger derselben sind noch überall im Lande, am meisten in Tsang und Osttibet, vorhanden. Über die Bon-Religion wissen wir bis jetzt wenig, aber es ist doch ersichtlich, daß bei einer Unterlage eines volkstümlichen Kultus, der auch in den Lamaismus aus der alten Religion sich verkappt hinübergerettet hat, die Bon-Religion überwuchert ist mit Entlehnungen und Umdeutungen buddhistischer Vorstellungen. Als Ausgangspunkt des Bon-Systems gilt Westtibet; in Guge soll der Begründer der Religion — von dem noch Nachkommen leben — gSchen-rab geboren worden sein. Beachtenswert ist, daß es Spuren gibt, daß eine alte besondere Schriftsprache der Bon existierte, die von dem späteren buddhistischen Schriftsystem verschieden war.

Die Haupterscheinungen der alten Religion der Tibeter, welche eine gewisse alte Kulturgemeinschaft mit ihren früheren türkischen und mongolischen Nachbarn, andererseits auch mit den Chinesen zeigen, sind die folgenden. Zunächst gilt die ganze Natur als belebt von Elementargeistern, welche leicht zu erzürnen sind und dann Krankheiten verursachen: Götter der Berge, des Erdbodens (sa-bdag), der Flüsse, Quellen und Seen (klu, gespr. lu und später mit den indischen Nâgas gleichgesetzt), ferner als besonders hervortretend auch bei Türken und Mongolen die Göttin der Erde und der Gott des Himmels. Dieser heißt tibetisch Nam-lha-dkar-po, ist greisenhaft, trägt weiße Kleider und blaues Haar und reitet auf einem Hunde; andere Elementargötter sind der Gewitterdrache und das Windpferd (rlung-rta), ein Symbol des dahinrasenden Sturmes. Türken, Mongolen und Tibeter haben die Sitte, Steinhaufen auf hohen Bergen (tib. rdo-bum, mong. obō [oboġa]) zu errichten als Kultsymbole der Wege der Götter, welche Reisende durch Hinwerfen von Steinen und kleinen Opfergaben (Fähnchen, Lappen, Haarschweife, Geld usw.) vergrößern. Daneben bestand ein reichentwickelter Ahnenkult. Der Tote bekommt ein Opfer, daß er nicht wiederkehrt, indem ein Papierfigürchen verbrannt wird; die Asche davon wird mit Teig zu Kegelchen geformt und auf dem Grabe deponiert. Die Fürsten erhalten hohe Tumuli, die Vorstufen der Stûpas der buddhistischen Zeit. Fürsten und Fürstinnen werden nach dem Tode zu Göttern (lha). Als Reste von Opfern an die Geister sind die Tierfiguren aufzufassen, welche dargebracht werden, während früher wirkliche Tiere geschlachtet wurden. Das alte Neujahrsfest,

wobei die Fürsten Verbrecher schlachten ließen und Menschenfleisch gegessen wurde, lebt in anderer Form im Neujahrsfest der Lamas mit seinen Maskentänzen (Tsam) fort. Lamas als Skelette und Dämonen maskiert bringen eine aus Brot geformte Figur und umtanzen sie; dann wird sie zerschnitten und verteilt.

Die Hauptperson des Kultus ist der Zauberer, welcher Krankheiten heilen, Dämonen bannen, die Zukunft voraussagen und einen Zaubertrank (bDud-rtsi, „Saft der Dämonen") bereiten kann. Es hat sich auch diese Gestalt, wie wir sehen werden, in den Lamaismus gerettet, ja das Haupt der lamaistischen Wahrsager ist eine der wichtigsten Personen des ganzen Systems, nämlich der Dharmapâla von Ne-tschhung, und es ist sehr merkwürdig, daß seine früheren Existenzformen nach der Legende in Turkistan stattgehabt haben sollen.

Die Königszeit. Erste Einführung des Buddhismus.

II. Erste Einführung des Buddhismus (ca. 650 n. Chr.). Den Ursprung des tibetischen Volkes setzt die Legende an den Jarlung, einen Nebenfluß des Blauen Flusses, in eine Gegend, welche heute nicht mehr zu Tibet gehört. Die indische Tradition nun, welche als die ältesten Könige Prinzen der Śâkyas oder Nachkommen des Königs Aśoka, nachdem sie eine Schlacht verloren und in Tibet Schutz gefunden, nennt, wurde von den einheimischen Chronisten aufgenommen und ihr Fürstengeschlecht davon abgeleitet. Eine Reihe von mythologischen Königen folgt der andern; das wirkliche historische Königtum beginnt mit Srong-btsan-sgam-po (geboren 617 n. Chr.), der seine Residenz vom Jarlung nach Zentraltibet verlegte, dahin, wo jetzt Lha-sa liegt, und sein Reich durch glückliche Kriege vergrößerte. Verheiratet mit einer chinesischen Prinzessin (641 n. Chr.) und einer indischen, der Tochter des nepâlesischen Königs Anśuvarmâ, entschloß er sich auf die Bitten der ersteren, welche buddhistische Kultfiguren und Bücher mitgebracht hatte, den Buddhismus in Tibet einzuführen. Ein Tempel wurde gebaut, aber die Haupttat des Königs war die Einführung der indischen Schrift, der Bau eines Königspalastes und die Einführung einer geordneten bureaukratischen Verwaltung des Landes.

Das begonnene Werk hat dann des ersten buddhistischen Königs dritter Nachfolger Ṭi-srong-de-tsan (geschr. Khri-srong-bde-tsan [740—786 n. Chr.]) zu Ende geführt.

Leitende Motive im spätindischen Buddhismus. Sektenwesen.

Der Buddhismus, welcher in Tibet eingeführt wurde, hatte in Indien schon eine tausendjährige Geschichte hinter sich. Für die Entwicklung, welche er nunmehr in Tibet erhielt, ist es nötig, einige Punkte so kurz wie möglich hervorzuheben, welche im indischen Buddhismus damals hervortraten und am meisten weiter wirkten.

Unter den geistigen Funktionen, welche nach buddhistischer Philosophie etwa dem entsprechen, was wir Seele nennen, ist die wichtigste das „innere geistige Organ" (manas), durch welches die Wahrheit, d. h. die Lehre des Buddha (dharma), erkannt wird. Nur auf diesem Wege kann

die Befreiung von den Wiedergeburten, dem gefürchteten steten Umlauf in der Welt der Leiden vermieden werden; wer sie erlangen will, wird Mönch und gehört so der „Gemeinde“ der Religiosen (sangha) an. Nun erfahren wir freilich, daß es schon zu Buddhas Lebzeiten Schüler gab, welche die Lehren Buddhas einer erneuten Prüfung unterzogen; gegen sie soll der Meister selbst noch vorgegangen sein. Stärker waren die Spaltungen, welche durch verschiedene Meinungen bezüglich der Disziplin (vinaya) des Mönchtums nach dem Tode Buddhas eintraten. Allein trotz aller Spaltungen blieben Buddha, Dharma und Sangha die festen Punkte. Besonders entscheidend war die Anerkennung des Buddhismus als Staatsreligion durch König Aśoka von Mâgadha (259—221 v. Chr.). Die Monumente aus Aśokas Zeit beweisen, daß die Buddhalegende, die ausgeschmückte Erzählung seines Lebens und die ausführlichen Erzählungen seiner früheren Wiedergeburten, die er durchlaufen hatte, um endlich als Königssohn seine letzte Geburt zu erlangen, im wesentlichen damals fertig waren. Aśokas Zeit gehört die Gegenüberstellung von Buddha und Weltmonarch (tschakravartî) an: der Buddha selbst hätte ein Tschakravartî werden müssen, wenn er nicht vorgezogen hätte, die Güter dieser Welt aufzugeben, um als Asket die Wahrheit zu bringen und sie der Welt zu lehren. Diese erste Gegenüberstellung einer geistlichen Macht gegenüber dem Vertreter der staatlichen ist für unsere weiteren Darlegungen wichtig.

Buddha und Tschakravartî.

Buddha und Bodhisattva.

Nicht ohne Beeinflussung durch die bildende Kunst setzte in der Folge eine Analyse des Buddhaideals nach allen seinen Phasen ein. Schon früh war die Lehre aufgekommen, daß es zahlreiche Buddhas gebe — sie dürfte auf Verweisen auf Vorgänger, die der historische Buddha ausgesprochen hat, beruhen; wie er Vorgänger hatte, wird er zunächst einen Nachfolger haben. So trat die Frage auf, durch welche Mittel wird man Buddha? Die Antwort bestand darin, daß man die Vorschriften für den Mönch, der doch nur seine eigne Befreiung suchte — für die Vorstufe des Buddha, den Bodhisattva — der die Befreiung aller Kreaturen ermöglichen will, so formulierte, daß daraus eine Reihe transzendenter Tugenden als erforderlich sich ergaben. Damit treten die Bodhisattvas in die Mitte des rituellen Interesses, sie wirken ja noch in der Welt, während die Buddhas ins Nirvâṇa eingegangen sind. Es ist dies die sogenannte Mahâyânaschule, die Schule der großen Karriere.

Die Mittel, diese übernatürlichen Tugenden zu leisten, werden nun weiter ausgesponnen, zu den besten Mitteln gesellen sich bald die schlechtesten. So spielt bald der Yoga (Askese, welche magische Kräfte erzwingt) eine große Rolle, und als Ausläufer des Yoga tritt Zauberei und Beschwörung (Tantra) hinzu. Neue Systeme entstehen: die Buddhalegende selbst wird als Ausgangspunkt genommen; für jedes neuzubekehrende Land findet man Prophezeiungen eines Buddha, unhistorische Reisen des historischen Buddha geben ebenfalls Anlaß, neue Systeme zu finden, welche der und der Buddha der Sinnesart des betreffenden Volkes angepaßt

haben soll. Ja, da der Buddha auch nichtmenschlichen Wesen, den Feen (ḍâkinî) und den Wasserdrachen (nâga), gepredigt hat — so wie es ihnen paßt — so ist es auch möglich, diese Systeme zu gewinnen, indem man diese Wesen sich dienstbar macht.

So entstehen unter Festhaltung der drei Hauptstichwörter Buddha, Dharma und Sangha eine Menge von Sekten, die sich unter sich in Disputationen erschöpfen.

Und diese Dispute setzen sich in den Fremdländern fort; so hören wir in der Tat von einem Religionsgespräch am Hofe des Ṭi-srong-de-tsan zwischen indischen Lehrern und einem chinesischen, der erlag und des Landes verwiesen wurde.

III. Begründung des Lamaismus (Mitte des 8. Jahrhunderts). Schwerer scheint den indischen Missionaren aber der Kampf mit den einheimischen Zauberern Tibets geworden zu sein. Zur Bewältigung des Widerstandes der Dämonen des Landes verlangten sie eine kräftige Hilfe und bezeichneten dem König als die geeignetste Person hierzu einen Mann, welcher uns seltsamerweise nicht einmal mit seinem eignen Namen bekannt ist — den Padmasambhava („aus dem Lotus geboren") oder den „Mann aus Udyâna" (Kafiristan), Tib. U-rgyan-pa. Er ist der eigentliche Begründer des Lamaismus.

Buddhismus im Kampf mit der alten Religion Tibets.

Diese merkwürdige Persönlichkeit in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen, ist noch nicht möglich, da von seinen eignen Werken, welche übrigens seit der Reformation des Lamaismus als heterodox gelten, nichts bearbeitet ist. Wir kennen nur eine Masse von Legenden über ihn, aus denen hervorzugehen scheint, daß er selbst eine eigne Religion gründen wollte, sich mindestens mit dem Religionsstifter Gautama gleichstellte, ja nach anderen Angaben sogar verächtlich von ihm gesprochen haben soll, da er selbst ein größerer Zauberer sei, als er. Charakteristisch für seine Tätigkeit sind die folgenden Angaben der Legende. Die ganze Biographie Buddhas ist auf ihn übertragen; er lernt alle möglichen religiösen Systeme, erhält auf Leichenäckern unbekannte Geheimlehren von Hexen (ḍâkinîs), gründet dann sein eignes mystisches System in Buddhagayâ, verheiratet sich mit vier Zauberinnen, erfindet einen Unsterblichkeitstrank — in dem Blut usw. durch seine Zauberformel in Nektar (amṛta) verwandelt werden — und zeigt sich allein durch seine magischen Kräfte den Dämonen Tibets gewachsen. Er geht auch nicht ins Nirvâṇa ein, sondern als er sein Hauptwerk, die Bekehrung Tibets und den Bau des Klosters Sam-ye vollbracht hat, holt ihn ein Wunderpferd ab und bringt ihn durch die Lüfte auf eine ferne Insel, wo er den Hexen und Dämonen predigt.

Wenn es wahr ist, daß die raffinierte Art abgelebter, vom Aberglauben durchsetzter Kulturreligionen sich leicht an primitiv rohe Riten anschließt, so war Padmasambhava der richtige Mann, mit den Bon-Zauberern fertig zu werden.

Begründung des Lamaismus. Buddhistische Magie (Tantra) und einheimisches Schamanentum vereinigen sich.

So stellt sich uns die in Tibet eingeführte Religion als ein Gemisch von spätindischem Buddhismus mit einer überwiegenden Zutat von Mythologie, Mystizismus und Magie dar — die letztere Richtung war der Vermittler für ein Volk, das an eine ähnliche Tätigkeit seiner Priester gewohnt war und in seiner Masse kaum einer anderen Religion bedurfte. Abhängig von den Vertretern der verschiedenen Sekten, welche nach Tibet gekommen waren, trat auch hier ein Sektenwesen ein, aber alle diese alten tibetischen Mönche sind beweibt und tragen rote Kleider.

Es liegt auf der Hand — und wird auch gerade von Padmasambhava erzählt, daß die um sich greifende Macht dieser Wundermänner bald in Gegensatz zu den Königen treten und mit ihnen in Konflikt kommen mußte. Dann wurde die fortschreitende Verwilderung der neuen Religion durch die magische Seite, welche allein die Ausgleichung mit den einheimischen Zauberpriestern ermöglicht hatte, den besseren Seiten derselben gefährlich; „schlechte" Lamas fanden, dem Beispiel Padmasambhavas folgend, neue von Göttern versteckte Bücher, „Offenbarungen" der bedenklichsten Art, und das Treiben wurde so arg, daß das Königtum mit dem Unfug aufzuräumen sich entschloß. Von König Lang-dar-ma, dem zweiten Nachfolger Ṭi-srong-de-tsans, ging der Sturm aus. Die größten Tempel wurden geschlossen und ummauert, die Mönche verjagt oder gezwungen, Schlächter zu werden, die Kultbilder — soweit sie nicht geflüchtet oder versteckt wurden — vernichtet und die Ausübung des Buddhismus verboten. Zunächst war also das Königtum Sieger geblieben, aber nicht lange.

Konflikt mit dem Königtum. Vernichtung des Buddhismus in Tibet.

In abgelegenen Winkeln der Berge sollen noch Einsiedler zurückgeblieben sein, welche weder von ihrem Vaterlande noch von der Religion lassen wollten oder an denen die Katastrophe unbemerkt vorübergegangen war — zu einem derselben kam die Schutzgöttin von Lha-sa, die furchtbare Devî (Lha-mo) und forderte ihn auf, die Religion zu rächen. Der Einsiedler ging in dem Gewande eines Schwarzhut-Zauberers hin und erschoß den König.

Untergang des Königtums.

Nach Lang-dar-mas Tode begann ein langer Prozeß des Zerfalls der politischen Macht Tibets. Teilfürsten traten auf, welche sich gegenseitig bekämpften, und allmählich kamen auch wieder indische Lehrer ins Land. Es entzieht sich bis jetzt unserer Erkenntnis, wie allmählich der Kampf zwischen dem neu eindringenden Königtum und den Kleinfürsten sich ausspielte — oder ob die ersteren nicht in Ruhe und ohne Konflikte sich allmählich in die leitenden Stellen zu bringen wußten — genug, die Vorsteher der Klöster blieben Sieger und das Königtum, das sich wieder in Zentraltibet gebildet hatte, aber nie wieder zu der alten Machtfülle gekommen war, ging unter. Wir hören statt dessen von königlichen Mönchen, welche aus Indien neue Bücher und neue Lehrer kommen lassen, besonders den gefeierten Atiśa aus Vikramaśîla 1042 n. Chr. Aber im Gegensatz zu der früheren Entartung kam eine bewußte Reformation in

Neubekehrung des Landes. Zahlreiche Kleinfürsten: Äbte der Klöster regieren.

Gang, welche die moralische Seite der Religion als Hauptaufgabe betrachtete. Dabei setzte eine massenhafte literarische Tätigkeit ein.

Während nun so das einheimische Königtum der aufstrebenden Priesterherrschaft erlag — die Priester waren übrigens stets verheiratet und von den Klöstern aus regierten also reguläre Dynastieen von Äbten —, waren in den Nebenländern Tibets Ereignisse eingetreten, welche die geistlichen Sieger zwangen, zu einer politischen Großmacht, welche die Weltherrschaft anstrebte, Stellung zu nehmen

IV. Die Sa-skya-Hierarchen (1270—1340 n. Chr.). — Tibet von China abhängig. Das Reich Tschingis-Chans war entstanden, China und die Mongolen waren zu einem großen Reiche vereinigt und die bedrohten zahlreichen Kleinfürsten Tibets mußten sich nun der neu auftauchenden Macht fügen. In jenen Tagen hatten die Äbte des Sa-skya-Klosters (28° 53′ n. Br., 87° 54′ ö. L.) in Tibet eine führende Stellung erlangt. Es war entscheidend für das Schicksal Tibets, daß Khublai-Chan, der Nachfolger des Tschingis in Ost- und Zentralasien, den Abt des Sa-skya-Klosters zu seinem geistlichen Führer machte, die Bekehrung seines Hofes gestattete und als Gegenleistung für seine Dienste ihm die Herrschaft über Tibet, alle Bezirke von Ü und Tsan, ferner Kham und Amdo überließ. So waren die Sa-skya-Hierarchen tatsächlich politische Machthaber von Tibet geworden, aber in Anlehnung an einen ausländischen Tschakravartî, den Beherrscher Chinas und der Mongolen. Dies Verhältnis blieb von nun an bestehen, wenn sich auch im einzelnen in der Folge manches änderte. Acht Hierarchen auf dem Throne von Sa-skya waren bis 1340 n. Chr. Regenten Tibets, und ihr geistlicher Einfluß muß unter den ersten dieser Dynasten ein weit über Tibet hinausreichender gewesen sein. Zu der gleichen Zeit aber, wo in China die Mongolenherrschaft ihrem Untergang entgegenging — wobei ihre maßlose Begünstigung des Lamaismus eine große Rolle spielte —, sank auch die Machtstellung der Sa-skyas. Auch in religiöser Beziehung trat wieder Magie und Tantra hervor und überwucherte wieder Atîśas Reformen, wird uns doch gerade das Sa-skya-Kloster als ein Hauptsitz der Magie bezeichnet. Der politische Verfall begann damit, daß die Herrscher Chinas, offenbar um gegen die Sa-skyas ein Gegengewicht zu schaffen, auch anderen Äbten Siegel und Patente verliehen — so den Äbten von Ḍi-gung (geschr. hBri-gung), Phag-ḍub (geschr. Phag-sgrub) und Tshal in Zentraltibet. Ja, die Äbte von Phag-ḍub wurden später die Herren des Sa-skya-Klosters und stellten somit die Übermacht desselben wieder her. Ihre Hierarchen, welche stets am Hofe zu Peking sich aufhielten, waren — charakteristisch genug — Teilnehmer eines Komplotts gegen den Kaiser und so Mitschuldige am Sturz der Mongolendynastie.

Die Zeit der Mongolenherrschaft in China.

Erhöhung der Äbte von Sa-skya.

Auf dem chinesischen Kaiserthrone folgte die Mingdynastie, und obwohl sie eine nationalchinesische ist, bleiben die Schicksale Tibets und seiner fürstlichen Äbte fortan abhängig von China. Die Ming behielten

Die Mingdynastie. Gleiche Hoheitsrechte an viele Äbte verteilt.

auch das Prinzip der Teilung bei, und so erhielten gleichzeitig mit den Sa-skyas drei andere Äbte die gleichen Hoheitsrechte wie diese. Der dritte Kaiser der Dynastie, Yung-lo (1403—1425 n. Chr.), gab noch mehr Äbten Patente und den Titel „Wang", und der höchste unter ihnen war kein Sa-skya-Lama mehr. So erlosch zunächst die Zentralgewalt in Tibet — um sich bald in veränderter Form mächtiger zu erheben.

Die Reformen Tsong-kha-pas.

V. Die reformierte Kirçhe (Anfang des 15. Jahrhunderts). In der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts — ziemlich um dieselbe Zeit, wo auch im Abendlande die Reformation sich vorbereitete und auch in Indien eine starke religiöse Erregung sich zeigte — setzte ein Mann aus der Provinz Amdo die Reformation des Lamaismus durch, deren Hauptziele Einigung der Kirche durch eine feste Organisation, Verbesserung des moralischen Standes der Klöster durch Zurückgehen auf die alte Disziplin und endlich die Vergrößerung der politischen Machtstellung durch eine kluge Schaukelpolitik war. Im Jahre 1378 n. Chr. in der Ortschaft Tsong-kha („Zwiebeltal") geboren, ist der Reformator unter dem Namen der „Mann aus Tsong-kha": Tsong-kha-pa bekannter als unter seinem Klosternamen Lo-bzang-ṭag-pa (geschr. bLo-bzang-grags-pa oder Sumatikîrti). Der Neuerer ging von der gelehrten Sekte der Kah-dam-pa aus, der Sekte, welche einst Atîśa gegründet hatte, und zwar in bewußter Anlehnung an den alten indischen Buddhismus. Aus den Auszügen aus Tsong-kha-pas Biographieen erfahren wir, daß er nicht nur eine staunenswerte Gelehrsamkeit entfaltete, sondern daß er auch eine ganz hervorragende rhetorische Begabung besaß. Die einschneidendsten Einrichtungen, die der junge Mönch gegen seine Gegner durchsetzte, waren die folgenden.

Die gelbe Kirche.

Die magischen Dienste wurden den neuen Mönchen völlig untersagt, die Disziplin, in erster Linie die Ehelosigkeit, wurde wieder eingeführt mit den altindischen Abzeichen des Mönches: gelbe Robe und Almosenschale. Zur Ausübung der Zauberei und Wahrsagerei wurde, da sie für die große Masse nötig waren, ein Abkommen mit den Angehörigen der alten, roten Schule dahin getroffen, daß auch die reformierte Kirche Zauberer und Wahrsager („Gesetzeshüter": Tschhö-tschong, geschr. Tschhos-skyong), welche sich verheiraten dürfen, in die Klöster zu den diesbezüglichen Funktionen aufnahm. So wurde die Gefahr des erneuten Überhandnehmens der magischen Schule für immer beseitigt.

Neugründung von Klöstern.

Drei ungeheure Klosteranlagen, alle nicht weit von Lha-sa, wurden in der Folge als Metropolitan-Klöster der neuen Tugendsekte gegründet: zunächst Gal-dan ling (geschr. dGa-ldan gling), etwa 25 engl. Meilen nördlich von Lha-sa, 1407 von Tsong-kha-pa selbst, dann von seinem Schüler Dscham-tschhen-tschhö-rdsche (geschr. Byams-tschhen-tschhos-rdsche) die Klöster Brai-pung oder Ḍe-pung (geschr. Bras-spungs), 5 engl. Meilen westlich von Lha-sa, 1414 n. Chr., und endlich Se-ra, 2 engl. Meilen nördlich von Lha-sa, 1417 n. Chr. Besonders wichtig für die Zentralisierung

des reformierten Mönchtums wurde die gleichzeitig mit der Gründung von Gal-dan eingerichtete periodisch wiederkehrende gemeinsame Gebetfeier (sMon-lam), eine Art geistlicher Revue, wie Köppen sich ausdrückt. Schon das erste Fest dieser Art soll äußerst zahlreich besucht gewesen sein.

Wiedereinführung des Zölibats. Die chubilganische Erbfolge.

Abgesehen davon, daß die Ehelosigkeit der Mönche durch die alten Satzungen vorgeschrieben war, bot sie den Vorteil, daß nun für die Lamas das Wohl der Kirche an die Stelle des privaten Wohles trat und somit die egoistischen Bestrebungen beseitigt wurden, und daß der ehelose Mönch für heiliger gilt als der beweibte.

Die wichtigsten Folgen hatte aber die Ehelosigkeit für die hohe Geistlichkeit, die Äbte der großen Klöster. Um dem System der Hierarchie eine größere Festigkeit zu verleihen, wurde eine Einrichtung getroffen, welche in ihren Ansätzen schon früher vorhanden war: die Lehre von den Wiedergeburten buddhistischer Intelligenzen in den Patriarchen wurde systematischer ausgebildet. Schon von den Sa-skya-Hierarchen wurde angenommen, sie seien Wiedergeburten des Bodhisattva Mandschuśrî, aber sie waren noch verheiratet. Die leiblichen Nachkommen aber konnten aussterben oder — was schlimmer war — sie konnten entarten, irgendwie unfähig oder unwürdig sein. Die neue Ordnung der Dinge aber ermöglichte stets die Wahl eines passenden Kandidaten für die Nachfolge; freilich war das Kirchenhaupt dann stets von seiner Umgebung, die ihn gewählt hatte, abhängig; was er an Heiligkeit gewann, verlor er an Macht; denn es mußte so kommen, daß der Inkarnierte völlig von seinen Ratgebern, die die Kirchentradition in ritueller wie politischer Beziehung repräsentierten, abhängig wurde.

Die scholastische Anschauung, welche der neuen Einrichtung zugrunde liegt, ist die, daß jeder Bodhisattva, wie jeder Bewohner der Götterregionen, die Macht hat, verschiedene Gestalten anzunehmen, um das Wohl der Religion „aus Mitleid zu den lebenden Wesen" zu fördern (Sanskrit nirmâna, tib. ṭul-ba, geschr. hphrul-ba, mong. chubilgan). Es ist dies eine Vorstellung, welche den Fleischwerdungen (avatâra) der brahmanischen Götter (Vishṇus und seiner Sippe) nahe verwandt und vielleicht davon abgeleitet ist. Praktisch verhält sich die Sache so. Sobald ein als inkarniert anerkannter Groß-Lama gestorben ist, erscheint in einem bestimmten Zeitabstand der Bodhisattva, der in dem Verstorbenen gewohnt hat, in einem neugebornen Kinde — und Sache der Klerisei ist es nun, diese neue Wiedergeburt zu finden und zu inthronisieren.

Es wird nun von Tsong-kha-pa erzählt, daß er zweien seiner Lieblingsschüler voraussagte, sie würden sich dauernd wieder inkorporieren — dem Ge-dun-grub (geschr. dGe-hdun-grub) und dem Gyal-tshab-rdsche (geschr. rGyal-). Der erstere ist als der erste der Reihe von Hierarchen anzusehen, welche später den halbmongolischen Titel Dalai-Lama erhielten; er gründete 1445 n. Chr. das Kloster Ṭa-śi-lhum-po (geschr. bKra-śis-lhun-po), 29° 15′ 40″ n. Br., 88° 54′ 40″ ö. L., als dessen erster inkarnierter

Der erste Dalai-Lama und der erste Pan-tschhen.

Abt der zweitgenannte anzusehen ist. So gehen also die zwei Päpste der lamaistischen Kirche, der sogenannte Dalai-Lama und der sogenannte Ṭa-ši-Lama auf die Reformen Tsong-kha-pas zurück.

So bewußt und sicher das neue System aufgebaut war, so dauerte es doch ein paar hundert Jahre, ehe die gelbe Kirche, die übrigens auch die Anerkennung der Ming erhalten hatte, die herrschende in Tibet wurde. Zunächst galt es also die Gründung zu befestigen und dann Bundesgenossen zu finden gegen innere und äußere Feinde: die rote Kirche, die Anhänger des Königtums und die Bon und andererseits die Chinesen.

So sind auch die Maßregeln der nächsten Dalai-Lamas. Vom zweiten Dalai-Lama (1479—1541) erfahren wir, daß er einen förmlichen Beamtenstab einrichtete unter einem Majordomus (sDe-pa), für die äußere Verwaltung sowohl, wie für die Verwaltung der Klöster. Ebenfalls wiedergeborne Chutukten-Geistliche, welche in ihren Funktionen etwa den Bischöfen oder Kardinälen entsprechen, bildeten als Kollegium die Berater des Groß-Lamas; in den Provinzen übernahmen sie die Zivilverwaltung.

Zweite Bekehrung der Mongolen.

VI. Letzte Kämpfe um die Unabhängigkeit Tibets (17.—18. Jahrhundert). Einen wichtigen politischen Schritt machte der dritte Dalai-Lama (1543—1586) Sod-nam-gya-tsho durch die Wiederbekehrung der Mongolen. Ja, der vierte Dalai-Lama Yon-tan-gya-tsho wurde direkt in der Familie eines mongolischen Fürsten wiedergeboren und somit die Mongolen aufs engste mit den Interessen der gelben Kirche verbunden. Es scheint, daß die Mongolen zunächst gegen die nationale Opposition in Tibet benutzt wurden. So besonders unter dem fünften Dalai-Lama, welcher zur Befestigung seiner von allen Seiten bedrohten Macht die Westmongolen herbeirief. Es beginnt von nun an ein Schaukelsystem in der Politik der Hierarchen von Lha-sa, indem sie bald die Mongolen gegen die Tibeter, bald die chinesischen Kaiser gegen die anderen auszuspielen bemüht ist.

Die Mandschu-Dynastie auf dem chinesischen Kaiserthron. Kampf des Lamaismus gegen die Kaiser.

Als die Dynastie der Ming ihrem Ende entgegenging und die Mandschu nach furchtbarem Ringen den Thron Chinas bestiegen, setzten die Lamas die erwähnte Politik fort. Obwohl von den Kaisern dieser Dynastie die alten Privilegien der Ming wieder bestätigt wurden, standen doch die Hierarchen Lha-sas in Opposition zur Dynastie, indem sie auf jede Schwäche lauerten. So waren sie es, welche, als der minderjährige Kang-hi (1662—1722) den Thron bestieg und von allen Seiten sich Aufstände gegen ihn erhoben, den furchtbaren Sungarenaufstand erregten. Rascher, als es erwartet werden konnte, bewältigte dieser größte Potentat Asiens seine Feinde und warf endlich nach langen Kämpfen und wiederholten Rebellionen die Sungaren nieder. Tibet war wehrlos: Kang-hi trennte zunächst die geistliche von der weltlichen Gewalt — hatte aber damit wenig Glück, denn ein furchtbarer Aufstand, 1734, brach aus. Als

dieser niedergeworfen war, erhielt die Lama-Regierung eine ständige Kontrolle durch zwei chinesische Beamte, welche in Lha-sa blieben. Zu ihrem Schutz blieb auch ein kleines chinesisches Heer zurück, das in einer besonderen Ortschaft angesiedelt wurde. Als nun im Jahre 1750 noch ein letzter Tumult in Lha-sa eintrat und zugleich ein letzter Aufruhr der Sungaren, wurden sie so besiegt, daß die Nation der Sungaren fortan in der Geschichte verschwindet.

Tibet unterworfen.

VII. Die inkarnierten Groß-Lamas unter der Herrschaft der Mandschus (von 1750 n. Chr. an). Seit jenen Tagen stammt die Abschließung Tibets gegen Fremde, die strenge Kontrolle der Hierarchen durch chinesische Beamte, die Kontrolle und Anerkennung der Wiedergeburten der höchsten Lamas; dafür wurde aber die Hierarchie mit dem chinesischen Beamtenstab in reguläre Verbindung gebracht, kaiserliche Klöster mit dotierten Mönchstellen gegründet, ja am Hofe zu Peking ein eigner Wiedergeborner als Almosenier des Kaisers, der sogenannte Tschang-tscha-chutuktu (tib. lTschang-skya), eingesetzt. Es begann eine neue literarische Tätigkeit, welche den Zweck hatte, für die Mongolen die kanonischen Bücher zu übersetzen, und gerade unter Kang-hi leistete der Tschang-tscha Lalitavadschra für die mongolische Sprache Außerordentliches.

Abschließung des Landes. Kaiserliche Klostergründungen.

Kehren wir nun zu den zwei Päpsten des Lamaismus, zunächst zum sogenannten Dalai-Lama und Lha-sa zurück. Das bedeutendste, wenn auch an sich nicht sehr große Kloster in Lha-sa ist Nam-gyal-tschhö-de (geschr. rNam-rgyal-tschhos-sde), es liegt auf dem Berge Potala in der Nordwestecke der Stadt und bildet einen Teil der umfangreichen Gebäudeanlagen, welche neben dem roten Palaste liegen, in denen der Dalai-Lama Hof hält. Nach dem Tode dieses Kirchenfürsten erscheint die Seele des Bodhisattva in einem Kinde wieder, welches neunundvierzig Tage oder mehr nach dem Todesfalle geboren ist. Orakel werden befragt, welche der obenerwähnte Dharmapâla von Ne-tschhung leitet. Der Wahlmodus scheint ein verschiedener zu sein. Für frühere Fälle wird von einer goldnen Urne berichtet, in welche Kugeln aus Tsam-ba-Teig gelegt waren. In diesen Kugeln waren auf Zetteln die Namen der möglichen Kandidaten und andere, auf welchen „Ja!“ und „Nein!“ stand. Nach acht Tagen wurde die Urne umgerührt, und entscheidend war der Name, welcher dreimal herausfiel zusammen mit einem Ball, der ein Ja enthielt. Bei dem jetzigen Dalai-Lama, dessen Aufsuchung im Jahre 1875 statthatte, war es anders. Der Dharmapâla hatte verkündet, daß nur ein durchaus sittenreiner Mönch die Wiedergeburt finden könne. Zunächst mußte nun dieser Mönch gefunden werden. Als dieser gefunden war, erhielt er das weitere Orakel, daß in Kong-po, einem Orte östlich von Lha-sa, der Wiedergeborene erschienen sei. Der Mönch machte sich auf die Wanderung, und nach siebentägiger Meditation sah er in der letzten Nacht eine Vision, die ihn

Die Wiedergebornen.

an den Mu-li-ding-See verwies. Dort sah er auf dem Wasserspiegel den Wiedergebornen mit seinen Eltern so deutlich, daß er bald darauf in einer reichen Familie in Tag-po auch fand, was er suchte.

In jedem Falle hat aber die chinesische Regierung die endgültige Bestätigung zu erteilen.

Zunächst wird das Kind mit seinen Eltern in einen prächtigen Palast gebracht, der Ri-gyal po-ḍang (geschr. Ri-rgyal po-brang) heißt und vier englische Meilen östlich von Lha-sa liegt. Dort wird er bis zu seinem vierten Jahre erzogen, dann führt man ihn in feierlicher Prozession nach Lha-sa in den Palast der Dalai-Lamas und er wird als Novize in Nam-gyal-de aufgenommen. Nun beginnt sein Unterricht und eine strenge Disziplin; schon mit sieben bis acht Jahren wird er voller Mönch (ge-long, geschr. dge-slong), dann Abt von Nam-gyal und Brai-pung und damit das Haupt der lamaistischen Welt. Die Disziplin ist streng, und es wird namentlich darauf gesehen, daß der Inkarnierte sich nicht seiner religiösen Allmacht bewußt wird und aufhört, bloßes Idol zu sein. So wurde der Vorgänger des jetzigen Dalai-Lama im Alter von achtzehn Jahren vergiftet, da die Aussicht bestand, daß er der chinesischen Politik gefährlich wurde.

Wie der Dalai-Lama die Fleischwerdung des Bodhisattva Padmapâṇi ist, so ist der Ṭa-ši-Lama von Ṭa-ši-lhun-po oder der Paṇ-tschhen die Fleischwerdung des spirituellen Vaters des Padmapâṇi, des Amitâbha. Dem liegt die folgende Vorstellung zugrunde.

Amitâbha - Buddha ist das meditative Gegenbild, der sogenannte Dhyâni-Buddha des Gautama, d. h. des historischen Buddha unseres Zeitalters. Aus Amitâbhas Stirn emanierte in Strahlenform sein spiritueller Sohn Padmapâṇi. Padmapâṇi, dessen Herz voll Mitleid ist, „der große Erbarmer", entschließt sich, die Welten des Kreislaufs der Wiedergeburten zu besehen — aber was er erblickt, ist entsetzlich. Die Welt ist voll Übel und voll Leiden, denn die lebenden Wesen sind sündhaft und können dem Elend nicht entgehen. Die Höllen füllen sich. Er bietet nun alles auf, die lebenden Wesen zur Befreiung zu führen, und es gelingt ihm, das Heilswerk zu vollenden. Er kehrt zu Amitâbha zurück und blickt wieder auf die Welt zurück — aber schon wieder sind die Höllen mit Verdammten gefüllt! Aus Jammer darüber stürzt er zu Boden und es zerplatzt ihm der Kopf. Amitâbha richtet ihn wieder auf und setzt ihm statt des zerplatzten Hauptes dreizehn Köpfe aufgetürmt auf. In dieser allsehenden Form setzt der Bodhisattva sein Erlösungswerk wieder fort, indem er im Dalai-Lama sich inkorporiert.

Der Paṇ-tschhen-Lama, die Fleischwerdung Amitâbhas, ist in Europa früher bekannt geworden als der Dalai-Lama. Er gilt als meditativ und als gelehrter als der letztere, welcher durch seine Erlöserfunktion mehr im Leben steht — wenn der Ausdruck gebraucht werden darf — als sein spiritueller Vater. Im Rang stehen beide Kirchenfürsten gleich.

Am besten bekannt geworden von den Ṭa-ši-Lamas ist derjenige, wel-

cher etwa zu der gleichen Zeit mit der Reise Pius' VII. nach Wien den chinesischen Hof besuchte und dort gestorben ist.

Die Gläubigen erwarten in der letzten Zeit der Kirche vom Ṭa-ši-Lama große Dinge. Wenn die Religion Buddhas fast zugrunde gegangen ist, soll von ihm die Rettung und Neubelebung wieder ausgehen.

Neben den zahlreichen männlichen Wiedergebornen gibt es auch einen weiblichen Chubilgan, und zwar von so hohem Range, daß sie bei dem gelegentlich stattfindenden feierlichen Besuch in Lha-sa vom Dalai-Lama nur mit den größten Ehrenbezeugungen empfangen wird. Es ist dies die Fleischwerdung der weiblichen Energie (ṣakti) des Bodhisattva Padmapâṇi, einer Form der Târâ, die sogenannte Do-rdsche-phag-mo (Vadschravarâhî) im Kloster Sam-ding (geschr. bSam-lding) 28° 57′ 15″ n. Br. 90° 28″ ö. L., am Yam-dok-See. Das Kloster ist nur klein und beherbergt Mönche und Nonnen. Die Disziplin dieser Fleischwerdung ist sehr streng; so darf sie z. B. nachts nicht liegend schlafen, sondern sie muß meditierend sitzen. Bei Tag mag sie in einem Stuhle sitzend schlafen. In einer besonderen Kapelle ihres Klosters sitzen die Mumien ihrer Vorgängerinnen, welche sie einmal im Leben besuchen muß. Eine zweite weibliche Inkarnation derselben Gottheit ist ebenfalls an einem See, 70 englische Meilen nördlich von Lha-sa, und auch sie steht einem kleinen Kloster mit Mönchen und Nonnen als Äbtissin vor. Die Do-rdsche-phag-mo soll am Nacken ein Mal in Form eines Schweinerüssels zeigen, da die Gottheit, welche sie repräsentiert, einst mit einem Schweinskopfe versehen einen bösartigen Dämon überwunden haben soll. Von Interesse ist, daß die Hausgeister der alten Mythologie schweinsköpfig gedacht werden, so daß in dieser Gottheit das Überlebsel einer alten nationalen Göttin zu erkennen wäre — ausgeglichen allerdings mit einer der indischen Mythologie entsprungenen Legende.

Die Zahl der inkarnierten Lamas in und außerhalb Tibets ist endlos. In der Tat zieht ein Kloster, welches einen Wiedergebornen in seinen Mauern hat, Verehrer und damit Almosenspender an sich. Nicht nur Personen, welche sich um die Machtentwicklung der Kirche verdient gemacht haben, werden als Wiedergeborne erkannt und ihre Präexistenzen festzustellen gesucht, sondern — sicher ist dies in der Mongolei der Fall — auch einfache, bescheidene Klosterlamas, wenn sie irgendwie sich beliebt gemacht haben. In der ersten Wiedergeburt genießen solche dii minores keine besondere Verehrung, aber durchwandert der Chubilgan einmal zwei bis drei Generationen, so wächst das Ansehen des Mannes, sein Stammbaum wird festgestellt und das Kloster hat großen Gewinn davon. In der Mongolei wird die Zahl der Wiedergebornen auf 118 angegeben; ja, eine von Prof. Wassiljew erhaltene Liste gibt noch mehr Namen, aber sicher ist auch sie unvollständig.

Es ist unter diesen Umständen nicht zu verwundern, daß auch die Beherrscher der beiden Großstaaten, von denen der Lamaismus am meisten

zu fürchten und am meisten zu hoffen hat, China und Rußland, als Fleischwerdungen gelten. Das britisch-indische Reich steht in dieser Beziehung ferner, da in den ihm untertanen Alpenlandschaften des Himâlaya und Ladâkh die rote Kirche die herrschende ist. Der chinesische Kaiser gilt als Fleischwerdung des Bodhisattva Mandschuśrî, dessen Funktion wesentlich die eines Kulturträgers, eines gelehrten Mannes ist, der russische Kaiser aber ist die Wiedergeburt der Göttin Târâ. Diese Vorstellung stammt aus jenen Tagen, wo Frauen auf dem russischen Kaiserthrone saßen. Die Derbeten nun, welche erst seit ein paar Menschenaltern inkarnierte Heilige besitzen, haben auch eine weibliche Fleischwerdung der Târâ. Da sie nun wissen, daß in Rußland ein Kaiser regiert und keine Kaiserin, so haben sie die Unterscheidung gefunden, daß der Zar ein Chubilgan der Seele (setkil-ün chubilgan), die weibliche Inkarnation bei ihnen selbst aber der Chubilgan des Körpers der weißen Târâ sei (beye-in chubilgan). So teilt sich der russische Kaiser in die Wiedergeburt einer buddhistischen Intelligenz mit einer Mongolenfrau, die trotz ihrer Heiligkeit vielleicht nicht lesen kann. Welche Bedeutung eine solche Anschauung in politischer Beziehung bei der maßlosen Gläubigkeit der Mongolen haben kann, braucht kaum besonders bemerkt zu werden.

Die lamaistische Geschichtschreibung.

VIII. Die Literatur. Die Reihe der Wiedergeburten wird bis in die indische Zeit des Buddhismus hinauf, womöglich bis in den Kreis der unmittelbaren Zeitgenossen des Religionsstifters fortgesponnen. Nehmen wir z. B. die Biographie eines der großen Kirchenlichter in die Hand, so erfahren wir zunächst von einer Prophezeiung Buddhas oder eines anderen altindischen Lehrers, welche auf eine Opfergabe, welche auf die Präexistenz der betreffenden Person an Buddha Bezug hat, etwa in der Form: in diesem so oder so genannten Zeitalter wirst du für diese Gabe als der und der geboren werden. Dann folgt bald kurz — mit Belegzitaten — bald ausführlich die Reihe seiner indischen und tibetischen Wiedergeburten. Gelangen wir an die Person, d. h. an die letzte Wiedergeburt selbst, so ist ein festes Schema da, in welches alle diese Biographieen eingepaßt sind: wunderbare Geburt, allerlei Wunderanzeichen in der Jugend, Moment der Bekehrung oder Einkleidung als Mönch, Studium und Meditation, Gewinnung eines oder mehrerer Schutzgötter (yi-dam) und endlich eine Reihe von zuverlässigen historischen Daten. Aber alles ist eingebettet in Prophezeiungen und Zitate in getragener, prunkvoller Sprache, mit einer Fülle schmückender Schilderungen seiner Kenntnisse und massenhaftem wichtigen literarhistorischen Material. So liegt neben der eigentlichen Erzählung ein zweiter Gang des Zusammenhangs, die Geschichte des Chubilgans, welche dem Autor natürlich die Hauptsache ist. Für uns ist es ungeheuer schwer, das für uns Wichtige und Typische der Person herauszuschälen. Die Wahl der Wiedergeburt selbst gibt nun aber einen Wink und damit im Zusammenhang — die rituelle Abbildung des Mannes. Daraus erkennen wir,

ob die einheimische Kritik ihn hoch schätzt als Philosoph oder Grammatiker oder Arzt usw. Die Wahl seiner Attribute auf den Bildern und die Wahl seiner Schutzgötter, die natürlich auch auf dem Bilde beigegeben sind, hängen damit zusammen. Überhaupt kann man sagen, daß kaum eine Literatur der Realien so bedarf, wie die tibetische, ausgenommen natürlich ihre rein sprachlichen d. h. grammatischen und rhetorischen Produkte. Mit all diesen Mitteln bearbeitet, gibt uns eine tibetische Biographie, so fremdartig sie uns zunächst erscheinen muß, viel mehr als wir erwarten: wir erhalten gewissermaßen Querschnitte früherer historischer Perioden, wobei manches zur Sprache kommt, worüber anderweitig kaum etwas bekannt ist, freilich auch unendlich viel durchaus nicht zugehöriges und ablenkendes Beiwerk.

Die tibetische Literatur. Der Kanon. Geistliche Schriftsteller.

Die Literatur ist ungeheuer. Zunächst die Literatur der beiden Religionen! Von der Bon-Religion und ihrer Literatur wissen wir bis jetzt wenig, aber es sind, wie erwähnt, Anzeichen vorhanden, daß sie auf einer älteren schriftlichen Fixierung eines tibetischen Dialekts beruht und nur heute in die seit Sron-tsan-gam-po eingeführte, allgemein angenommene Schriftsprache übertragen ist. Die buddhistische Literatur besteht aus zwei großen Hauptgruppen, dem Kanon mit seinen Kommentaren, in der Hauptsache aus dem Sanskrit übersetzt, und der nicht minder umfangreichen gelehrten Literatur der Lamas, welche alle möglichen Stoffe behandeln: Biographieen, Exegese der heiligen Texte, Kompendien der orthodoxen Lehre, der Philosophie, Rhetorik, Grammatik, Astronomie, daneben historische und geographische Werke, alles Originalkompositionen in tibetischer Sprache.

Was nun den Kanon und seine Kommentare betrifft, so sind damit die zwei riesenhaften Sammlungen gemeint, welche die tibetischen Titel Kandschur und Tandschur (tib. bKa-hgyur und bsTan-hgyur), das „übersetzte Wort“ (Buddhas) und die „übersetzte Lehre“, führen. Das erste Werk ist eine ungeheure Sammlung von einzelnen im Umfang sehr verschiedenen Werken (über 1000 Titel!), welche in der gewöhnlichen Ausgabe 108 Folianten füllen. Es gibt aber verschiedene Rezensionen, über deren Verhältnis zueinander wir noch wenig wissen. Die Hauptgruppen, nach denen die einzelnen Werke geordnet sind, sind Disziplin der Mönche und Nonnen mit ausführlichen Beleglegenden; es folgen die umfangreichen metaphysischen Werke, ferner Untersuchungen über die Buddhas, Sûtras (Legenden aus Buddhas Leben) und endlich die Zauberliteratur. Die zweite Sammlung, der Tandschur, umfaßt 225 Folianten, er enthält Preislieder auf die Götter, Zauberliteratur mit Kommentaren, viele Kommentare zu Werken der ersten Sammlung, darunter sehr wichtige Werke, z. B. Zusammenstellungen der philosophischen Terminologie aller indischen Systeme, dann aber astronomische und astrologische, medizinische und ikonographische Werke. Besonders wichtig für uns sind aber die umfangreichen, sprachlichen Materialien, die er enthält, Wörterbücher und Grammatiken, rheto-

rische und logische Werke. Wie erwähnt, sind alle Werke der beiden großen Sammlungen Übersetzungen aus dem Sanskrit; bei manchen lexikographischen Werken ist sogar der Sanskrittext mit abgedruckt. Die gewöhnlichste Ausgabe ist die mit den Holzplatten gedruckte, die in den Jahren 1728—1740 in Narthang (sNar-thang) hergestellt wurden. Als der erste Sammler des Kandschur wird der im Jahre 1290 n. Chr. geborne Historiker Wu-ton (geschr. Bu-ston) genannt; zu seiner Zeit scheint die Sammlung im wesentlichen schon fertig gewesen zu sein. Eine mongolische Übersetzung wurde unter dem obenerwähnten Lalitavadschra, dem Tschang-tscha-chutuktu von Peking unter Kaiser Kang-hi, hergestellt. Aber die zum Druck hergestellten Holzplatten, welche in Peking aufbewahrt wurden, sind bei Gelegenheit der Plünderung der Pekinger Tempel während des Boxeraufstandes zerstört, d. h. als Brennholz verbraucht worden.

Heterodoxe Literatur. Nicht in den Kanon aufgenommen sind — wenigstens nicht in die Ausgaben der gelben Kirche — die Hauptwerke der rotmützigen Sekten. So bilden diese heterodoxen Bücher wieder eine besondere Gruppe; erwähnenswert sind davon besonders die Werke des Padmasambhava. Ein bei der roten Sekte beliebtes Volksbuch ist das Legendenbuch Padmasambhavas, welches in verschiedenen Ausgaben vorhanden ist und von dem es Auszüge in der Sprache der Leptschas und eine mongolische Übersetzung gibt. **Die Volksliteratur.** Die Volksliteratur ist ungeheuer mannigfaltig; neben ganz ungenießbaren Erzeugnissen: Apokalypsen, Wunderbüchern, Prophezeiungen, allen möglichen rituellen Erbauungsbüchern, müssen noch zwei Sammlungen erwähnt werden, welche zu den interessantesten Produkten der tibetischen Literatur überhaupt gehören. Es sind dies die Werke Mi-la-re-bas (Mi-la-ras-pa) und der Ke-sar-rgyal-po (mong. Gesar-chān).

Mi-la-re-ba ist der Name eines Wandermönchs, welcher von 1038 bis 1122 n. Chr. gelebt haben soll; er gehört also jener Periode der tibetischen Geschichte an, wo nach Ermordung des Lang-darma die königliche Gewalt erloschen und eine Zeit trostloser politischer Verwirrung über Tibet hereingebrochen war. Wie erwähnt, kam von einem der kleinen Könige gerufen 1042 n. Chr. Atîśa aus Bengalen nach Tibet, und der Buddhismus beginnt nun wieder Fuß zu fassen. In dieser Zeit der Neublüte, in welcher Klöster und besondere Sekten stets im Wachsen waren, durchwanderte Mi-la, „der in Leinen gekleidete Mönch", Tibet. Sein Leben ist in zwei Werken beschrieben: „die Lebensgeschichte des Mi-la" und die „hunderttausend Gesänge", welche auf ihn selbst zurückgeführt werden. Die anschauliche Lebendigkeit der Schilderungen des Landes und des Volkes in allen möglichen Situationen, die eigenartige volkstümliche Sprache machen das letztere Werk — von dem übrigens nur Fragmente publiziert sind — zu dem interessantesten der tibetischen Literatur.

Der Kesar (oder Gesar) trägt ganz anderen Charakter. Es ist ein umfangreiches Epos, welches allerdings in Prosa in verschiedenen tibe-

tischen Dialekten die Heldentaten des dem 8. Jahrhundert angeblich angehörigen Königs Kesar von Ling (g Ling) behandelt. Wir kennen davon nur kurze volkstümliche, zum Teil metrische Niederschläge aus dem Munde von Barden in Ladâkh und die sehr verkürzten, unter sich wieder sehr verschiedenen mongolischen und kalmückischen Fassungen.

IX. Die Lamas und die europäische Kultur. Berührt uns in den tibetischen Büchern die dort in Worte gekleidete Gedankenwelt schon fremdartig, so kommt uns der Abstand lamaistischen Denkens um so mehr zu Bewußtsein, wenn ein nur in dieser Vorstellungswelt aufgewachsener Mann — ein Literat aus Zentraltibet — zufällig nach Europa kommt und seinem Erstaunen in literarischen Produkten Ausdruck verleihen kann. Als vor einigen Jahren eine tibetische Gesandtschaft nach St. Petersburg kam, war unter dem Personal auch ein Literat, ein Dichter. Er schrieb die Wunder, die er sah, in tibetischen Versen nieder, in so blumenreicher, ritueller Sprache, daß, wenn die Anspielungen nicht verloren gehen sollen, nur eine Übersetzung ins Sanskrit möglich ist: Schilderungen der Stadt Petersburg, der kaiserlichen Paläste, der elektrischen Beleuchtung, des russischen Kultus — und des zoologischen Gartens — in Versen, welche den Stil und die Redeblumen buddhistischer Preislieder (stotras) enthalten!

Philologische Leistungen der Lamas.

Wer die mit der tibetischen Sprache verwandten rohen Dialekte der Bergstämme des Himâlaya und Assams vergleicht mit dem, was die Lamas aus dem Tibetischen gemacht haben, der kann der philologischen Leistung, eine solche Sprache fähig gemacht zu haben, die sublimsten Gedanken der indischen Philosopheme zum Ausdruck zu bringen, nur bewundern.

Die Lamas und die europäische Kultur.

Das Verhältnis der Lamas zu dem eindringenden Europäertum ist eigenartig. Bei aller Toleranz gegenüber den Religionsformen anderer Länder können die fähigen Köpfe doch das Interesse an den Errungenschaften der europäischen Kultur nicht verleugnen — während andererseits ein treffendes Wort über die vernichtende Wirkung, welche die europäische Kultur anderen Kulturkreisen gegenüber haben mußte — gelegentlich nicht fehlt. Während der eine „Branntwein, Syphilis und Granaten“ als unabweisliche Beigabe des fremden Eindringens bezeichnet, suchen andere sich eifrig mit europäischer Art bekannt zu machen. Ein Lama einer Mongolenhorde, der in St. Petersburg lebt, wollte, um der europäischen Welt die Segnungen eines medizinischen Werkes der lamaistischen Literatur zugänglich zu machen, dieses ganze umfangreiche Buch übersetzen, und da er dafür — es ist überhaupt eine Art „Dreckapotheke“ — keinen Verleger fand, opferte er seinen Viehbestand, um wenigstens einen Teil des seltsamen Buches ins Russische übersetzen und drucken zu können!

Toleranz, begründet auf Synkretismus und der exzeptionellen Stellung der Lamas.

Die Toleranz erklärt sich aus der geschichtlichen Entwicklung des

Systems selbst, das ja ein durchaus synkretistisches ist. In den letzten Jahrhunderten in Indien nahm der indische Buddhismus die brahmanischen Gottheiten auf, indem er sie zu vereideten Schützern der buddhistischen Religion machte. In derselben Weise wurden später die nationalen Gottheiten der Tibeter übernommen und so gut als möglich mit den brahmanischen Göttern ausgeglichen, und ebenso folgte zum Schluß noch die Übernahme mongolischer Vorstellungen. Kein Wunder, wenn dasselbe System gelegentlich noch weitergeht, wenn z. B. ein inkarnierter Lama Pekings den hl. Nikolaus, der ihm im Traume erschienen war, unter die zu verehrenden Schutzgötter aufnehmen ließ; oder wenn die Lamas beim Besuch des orthodox-russischen Kultus nichts besonderes Fremdes sehen. Trotzdem fehlte feindliches Vorgehen da und dort Missionaren gegenüber nicht: dann mögen aber eine ganz besonders plumpe Mißachtung der Landesart mit oder ohne Absicht — oder politische Gründe dabei eine Rolle gespielt haben. Daß der Lamaismus im großen und ganzen tolerant ist gegen Andersgläubige, ist nicht zu leugnen; es erklärt sich dies in erster Linie aus der Geschlossenheit der Geistlichkeit, aus ihrer exzeptionellen Stellung als alleinige Vertreter der Kultur, gegenüber einer Masse von Laien, auf welche der Klerus als auf „schwarze Menschen“ mit Verachtung herabsieht.

Europäische Explorationen. Die ersten christlichen Missionen.

X. Europäische Reisende in Tibet. Der erste Reisende, welcher Tibet betrat und dort schon Missionare mit einigen Bekehrten fand, war Odorich von Pordenone (Odoricus Forojuliensis) im Jahre 1330 n. Chr. Die Hauptstadt Tibets, welche er besuchte, war sicher Lha-sa, der von ihm erwähnte Abassi das Haupt der Kirche, ein Großlama (von tib. Phag-pa, geschr. Phags-pa, „der Ehrwürdige“). Wer die Missionare waren, die er dort traf, und was aus ihren Proselyten geworden ist, wissen wir nicht. Erst im Jahre 1624 — also kurz nach der Bekehrung der Mongolen — kam in der Absicht, das Christentum wieder einzuführen, der Jesuitenpater d'Andrada, ein Portugiese, von Delhi aus unter unsäglichen Beschwerden in der Stadt Tschaprang (Caparanga) in Westtibet an, wurde von dem dortigen König freundlich aufgenommen, und nachdem er einen Eid hatte schwören müssen, wieder nach Westtibet zurückzukehren, erhielt er die Erlaubnis, aus Indien Sukkurs zu holen. 1625 kehrte er zurück, erhielt ein Haus von dem Könige und legte in Gegenwart des Königs unter großem Pomp den Grundstein zu einer Kirche. Der König selbst schien geneigt, sich taufen zu lassen, da verließ Andrada die Mission — aus welchen Gründen die scheinbar so günstige Position aufgegeben wurde, wissen wir nicht.

Andere Missionare gelangten im folgenden Jahrhundert bis Lha-sa (so 1700 J. de Asculi und F. M. de Toun), aber sie hielten sich nur kurze Zeit auf. Länger blieben die im Jahre 1710 nach Lha-sa gelangten Missionare Hippolyt Desideri und Emanual Freyre. Trotz anfäng-

lichen hartnäckigen Widerstandes der Bevölkerung konnten sie bis 1727 bleiben, da der König sie schützte. Um dieselbe Zeit kamen andere Prediger des Christentums nach Tibet. Im Jahre 1719 hatte die Congregatio de propaganda fide zwölf Kapuziner unter Horatio della Penna (Horatius Pinnabillensis) nach Tibet geschickt, der Jesuit Desideri war nach Rom zurückberufen worden. Die tibetische Mission wurde den Kapuzinern allein übertragen. Sie arbeiteten mit großem Eifer, aber wir wissen nicht, mit welchem Erfolge. Horatio kehrte 1737 nach Rom zurück, berichtete, daß neun seiner Gefährten bereits gestorben und die übrigen erschöpft und krank seien. Mit neun neuen Missionaren kehrte er zurück und brachte Briefe des Papstes an den König und den Dalai-Lama mit. Aber er starb 1747 in Indien, und nicht lange danach sahen sich die Kapuziner genötigt, das Land zu verlassen und ihre Tätigkeit nach Bengalen zu verlegen.

Die Kapuziner-Mission in Lha-sa.

Um 1730 gelangte ein Holländer Samuel van de Putte nach Lha-sa. Er soll Karten des Landes gemacht und reiche Materialien gesammelt haben, die er aber leider vor seinem Tode verbrannte. Seit 1760 setzt nun die völlige Abschließung des Landes ein und es wurde immer schwieriger, dorthin zu gelangen. So war 1811 der englische Arzt Manning, verkleidet als Hindû, im Gefolge eines chinesischen Generals, seines Patienten, nach Lha-sa gekommen.

Huc und Gabet.

Die letzten Missionare, welche Lha-sa erreichten, waren die Lazaristen Huc und Gabet. Sie wählten den Weg von der Mongolei aus und gelangten in Lamakleidern nach einer achtzehnmonatigen Reise unter unsäglichen Beschwerden nach Lha-sa am 29. Januar 1846. Nach einer denkwürdigen Unterredung mit dem Regenten hatten sie große Hoffnung, mit Erfolg arbeiten zu können, mußten aber auf Andrängen des chinesischen Residenten schon im März das Land wieder verlassen. Ihr Bericht, der vorübergehend ganz unberechtigt angezweifelt worden ist, wird eines der besten Bücher über Zentralasien bleiben. Seit jener Zeit ist kein Europäer mehr nach Lha-sa gekommen, und doch ist uns aus Reiseberichten so viel über die Stadt bekannt, daß wir sie eigentlich eine der am besten gekannten Städte Asiens nennen könnten! In den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts bildete Oberst Montgomerie von der englisch-indischen Landesaufnahme bengalische Gelehrte (Paṇḍits) aus, welche als Pilger nach Lha-sa zogen, da Eingeborene leichter nach Tibet gelangen konnten. Diese Bengalis arbeiteten mit außerordentlichem Geschick und bewunderungswürdiger Ausdauer und brachten wertvolle Materialien mit. Andererseits machten Mongolen, russische Untertanen, Pilgerreisen nach Tibet, so der kleinderbetische Lama Baza Baktschi, die Kalmücken Norzunov und Cybikov, welche beide sich als vortreffliche Photographen erwiesen und auch sonst wertvolles Material mitbrachten.

Die europäischen Reisenden, welche in den letzten Jahrzehnten alles aufboten, um nach Lha-sa zu gelangen — Prschewalskij, Rockhill, Bower,

Bonvalot, Prinz Henri d'Orléans, Dutreuil de Rhins und Grenard, das Ehepaar Littledale und Sven-Hedin —, hatten alle dasselbe Schicksal. Nach Überwindung unsäglicher Beschwerden gelangten sie ziemlich nahe an die Hauptstadt — am nächsten Littledale — und jedesmal wurden sie durch eine mit Bewaffneten umgebene Gesandtschaft von Würdenträgern höflich aber bestimmt zur Rückkehr genötigt. Nur der Bengalpaṇḍit Tschandradâs hatte mehr Glück, er kam auf dem Wege von Indien nach Lha-sa und konnte sich frei und ungehindert bewegen. Ähnlich gelang es im Anfang dem Japaner Kawaguchi 1902, der, selbst buddhistischer Mönch, nach Lha-sa kam, um dort Bücher zu kaufen. Aber als er erkannt wurde, ereilte ihn das Schicksal der Europäer, d. h. er mußte das Land räumen.

Die Plünderung und Zerstörung der lamaistischen Tempel Pekings hat in der lamaistischen Welt einen großen Schrecken hervorgebracht, man zog sich noch mehr zurück und wollte selbst Mongolen, welche russische Untertanen waren, nicht mehr in das Land lassen. Dabei ist die Fühlung, welche Japan mit Tibet zu nehmen begonnen hat, beachtenswert.

Russische und britische Interessen. China und Japan.

Den russischen Bestrebungen, sich Tibets zu versichern, sind nun die Engländer durch ihre Expedition zuvorgekommen. Sie haben Lha-sa unter großen Strapazen erreicht, der Dalai-Lama ist geflohen und hält sich, von Chinesen bewacht, in Urga auf. Sein Versuch, auf russisches Gebiet zu flüchten, ist mißlungen, und dem Friedenspakt, welchen die Briten in Lha-sa in unzureichender Weise abschlossen, kann auch nicht gerade nachgesagt werden, daß der Erfolg ein großer war. In beiden Fällen hält China an seiner Superiorität mit Erfolg fest, im Vertrauen vielleicht auf einen Bundesgenossen, der in Ost- und Zentralasien eine für Europa höchst unverhoffte und unwillkommene Rolle zu spielen begonnen hat.

Kulturarbeit, die der Lamaismus geleistet hat.

XI. Die Lamas und das tibetische Volk. Fragen wir endlich, was hat der Lamaismus für die Völker Tibets und der Mongolei geleistet? Sicher hat er die schlimmsten Barbaren Asiens der Kultur gewonnen und ihre Wildheit gebändigt, Künste und Wissenschaften entwickelt, einzelne hervorragende Geister geweckt, aber nur für sich und die Geistlichkeit. Das Volk in Masse hat nichts gewonnen, es hat nur für die außerordentlich zahlreichen Insassen der prunkvollen Klöster Steuer zu zahlen, Fronde zu tun und kam im Grunde in seinem moralischen Stande kaum höher als mit seinem alten Kult. Eine Kolonie von Fremden — Indiern — hat sich innerhalb des eisigen Alpenlandes in den wenigen bewohnbaren Tälern angesiedelt, die Könige, welche sie herbeigerufen hatten, verdrängt, sich alle Macht gesichert — ja sich selbst zu Göttern erhoben und aus den reichen und intelligenten Familien des Landes eine zahlreiche, wohlorganisierte Nachfolge geschaffen. Nur das Mönchtum vermittelt dem Laien den Verkehr mit der Gottheit;

wer nicht Mönch ist, steht der Gottheit nicht nahe. Das Volk betet die inkarnierten Heiligen direkt an, pilgert in Massen unter unerhörten Strapazen nach den heiligen Städten; die Abstufung der Hierarchie, die so ungeheuer komplizierte Gedankenwelt der Religion ist ihm völlig fremd. Bei allen Vorgängen im Leben — Geburt, Hochzeit und Tod — und allen möglichen Zufälligkeiten wird das Volk von einer ungeheuer komplizierten Ritualistik ausgesogen. Geistiger Fortschritt existiert nicht und kann nicht existieren, denn die Wahrheit hat schon Buddha verkündigt. Trotz alledem sind Äußerungen, wie die des Regenten, welcher Huc und Gabet so vortrefflich behandelte, bemerkenswert: „Ihr habt eine andere Religion als wir; es kommt darauf an, zu wissen, welche die wahre sei. Wir wollen sie beide richtig und aufmerksam prüfen. Ist eure die bessere, so nehmen wir sie an, denn wie könnten wir uns dessen weigern. Ergibt sich aber, daß unsere besser sei, so werdet ihr so verständig sein und euch zu ihr bekennen.“

Literatur.

Eine zusammenfassende Darstellung unseres Themas enthält CARL FRIEDRICH KÖPPENS berühmtes Buch „Religion des Buddha“ (2 Bde., Berlin, 1857 u. 1859) im 2. Bande. Natürlich ist das Buch jetzt vielfach verbesserungsbedürftig. Eine Zusammenstellung der Literatur enthält L. WADDELL, The Buddhism of Tibet or Lamaism (London, 1895). Dies Buch selbst darf nur mit großer Vorsicht benutzt werden: es ist eine Kompilation, in welcher Gutes und Schlechtes zusammengeschrieben ist. Die Erklärungen der Namen sind oft direkt falsch, die Illustrationen kritiklos, zum Teil mit seltsamen Mißverständnissen überallher zusammengeholt. — Das Wort „Tibet“ ist aus dem mongolischen Töböd, arabischen Tobbat, Tibbat, Thabbat und ähnlichen Formen entlehnt. Der einheimische Name ist Bod, sanskr. Bhoṭa, das Land heißt Bod-yul, die Bewohner Bod-pa. ROCKHILL leitet Töböd von tibet. geschr. Tod-Bod, „Ober-Bod“, gespr. Tö-bö(d), ab, im Gegensatz zu Män-bod (geschr. Man-Bod), „Nieder-Bod“ (vgl. ROCKHILL, Notes on the Ethnology of Tibet, Smithsonian Institution [Washington, 1895]; GRENARD, Miss. scientifique dans la haute Asie [Paris, 1898] II, S. 333). Wie ich glaube, ist es richtiger, es mit GRENARD von mTho-Bod, gespr. Thobö(d), abzuleiten, was dasselbe bedeuten, aber die Aspiration erklären würde.

Zu S. 136. „Nabel der Erde“ tibetisch *Sa-yi lTa-ba.*

Zu S. 137. GRAHAM SANDBERG, The exploration of Tibet, its history and particulars from 1623 to 1904 (London, 1904).

Zu S. 139. Eine Probe der einheimischen Geographie gibt der Baboo Chandra Dás in Journal of the Asiatic Society of Bengal 1887 Nr. 1. Es ist dasselbe Werk, welches Professor Wassiljew viel besser ins Russische übersetzt hat (Geographie von Tibet, übersetzt aus dem tib. Werke des Mintschul-Hutuktu [St. Petersburg, 1895]).

Zu S. 140. Über die Bon-Religion vgl. A. SCHIEFNER, Das weiße Nâga-Hunderttausend (Mém. de l'Ac. de S. Pétersbourg VII, S. XXVIII, Nr. 1, 1889); BABOO CHANDRA DÁS, Journey to Lhasa (London, 1902), S. 205 ff.; Journ. of the As. Soc. of Bengal, 1881, Nr. 3, S. 187 ff.; Journ. of the Buddhist Text Soc. I, 1893 App. I, II; B. LAUFER, Denkschriften d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, XLVI, VII, 1900; Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XI, 1898. — Spuren älterer Bon-Literatur: Sitz-Ber. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Bayr. Ak. 1898, III, S. 590. —

Zu S. 149. Der Name Lha-sa bedeutet „Götterland“ und würde einem sanskr. „Devaloka“ entsprechen, die Stadt heißt auch Lha-ldan, „Götterreich“, „begabt mit Göttern“. Früher soll der Ort Ra-sa, „Ziegenort“, geheißen haben. Potala, wo der Palast des Dalai-Lama steht, ist der Sanskritname des Berges, auf welchem Avalokiteśvara wohnt, die tibetische Übersetzung heißt Ḍu-dsin (geschr. Gru-hdsin), in tibetischen Büchern kommt auch der Name Ri-bo-ta-la (ri „Berg“) vor. Die Erklärung „Buddhaberg“ ist falsch. Dalai-Lama ist ein halb mongolischer Titel: talai bedeutet „Meer“ und entspricht tib. rgya-mtsho (gya-tsho gespr.) und soll die Unendlichkeit seiner Macht ausdrücken, sein eigentlicher Titel ist Gyal-ba (geschr. rGyal-ba, „Sieger“, sanskr. Dschina). Der Name Ṭa-ši-lhun-po, etwa sanskr. Mangalakûṭa, bedeutet „Segensberg“, der Ṭa-ši-La-ma heißt auch Paṇ-tschhen, abgekürzt aus Paṇḍita (sanskr. „Gelehrter“), tschhen-po („groß“). Ein Verzeichnis der Dalai-Lamas und der Paṇtschhen-Lamas bei GRÜNWEDEL, Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei (Berlin, 1900), S. 206, 207, wo die Quellen angegeben sind.

Zu S. 150. Der Paŋ-tschheŋ war nach der Legende in seiner zweiten Wiedergeburt König eines großen fernen Reiches, des Königreiches Schambala. Es ist den Lamas jetzt so entrückt, daß sie nicht mehr wissen, wo es zu suchen ist. In ihren Büchern ist es ein wahres Märchenland, in welchem besonders Bodhisattvas neue Weihen und neue Lehren zum Heile der Menschheit unter großen Mühsalen holen (vgl. BENJAMIN BERGMANNs Noma-dische Streifereien unter den Kalmüken [Riga, 1804], 4. Teil, S. 61 ff.). Wie sehr die Frage, wo dieses Land liegt, die Lamas beschäftigt, bezeugen ihre dringenden Wünsche, Bergmann möchte ihnen darüber Auskunft geben. Es besteht die Prophezeiung, daß von Schambala aus der Paŋ-tschhen die Religion wiederherstellen werde, wenn der Dalai-Lama fliehen müsse und die Gefahr bestünde, daß der Buddhismus untergehe. Merkwürdig ist, daß der heute in Zentralasien geltende Kalender, sowie das damit zusammenhängende Kâlatschakrasystem, welches einen Urbuddha als Ausgangspunkt nimmt, aus dem alle anderen emanieren, auf Schambala zurückgeführt wird. Unter Umständen kann die vorliegende Prophezeiung einmal politisch bedeutsam werden. Der achte Paŋ-tschhen hat einen „Weg nach Schambala" geschrieben. Dies merkwürdige Buch enthält eine Geographie von China und Indien und stellt Zitate über das wunderbare Königreich zusammen, so daß man den Eindruck hat, es handle sich um ein wirkliches Land, über das sich der Autor des Buches, der selbst dort einmal wiedergeboren war, erst mühsam informiert.

Zu S. 151. Listen von Chubilganen bei POZDNĚJEV, Skizzen aus dem lamaistischen Klosterleben in der Mongolei (russisch, St. Petersburg, 1887), S. 239 ff. Über die Fleischwerdungen der Târâ ebenda S. 235.

Zu S. 153. Berlin besitzt in der Kgl. Bibliothek einen prachtvollen handschriftlichen Kandschur mit reich illuminierten Deckeln in gelben Seidenumschlägen, geschrieben unter dem Ming-Kaiser Wan-li 1573—1620 angeblich nach einer gedruckten Ausgabe aus der Zeit des Kaisers Yung-lo. Von den Holzplatten aus Yung-lo's Zeit (um 1410) sind eine große Anzahl andere Bände gedruckt, welche einen leider unvollständigen Kandschur in derselben Bibliothek ausmachen. Dieselbe Bibliothek besitzt auch den Tandschur, aber in einem groben, schwer lesbaren Narthanger Druck.

Zu S. 154. Über *Mi-la-ras-pa* vgl. Journal of the As. Society of Bengal 1881, S. 206, 238; 1887, S. 4, 7, 21; W. W. ROCKHILL, Proceedings of the American Or. Society 1884, S. 5 ff.; JÄSCHKE in Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellschaft 23, 1869, S. 543 ff.; BERTHOLD LAUFER, Denkschriften der Kais. Ak. d. Wissensch. in Wien, phil.-phil. Kl. XLVIII, 1902, Archiv für Religionswissensch. IV, 1, 1901. — Über *Ke-sar* Globus LXXIX, Nr. 18, 1901; A. H. FRANCKE, Mémoires de la Société Finno-Ougrienne XV, 1902 (Helsingfors). —

Zu S. 155. Das hier gemeinte Gedicht hat der Berichterstatter handschriftlich durch Fürst E. E. UCHTOMSKIJ erhalten.

Zu S. 155. Wie der Leser bemerkt haben wird, besteht zwischen Orthographie und Aussprache des Tibetischen ein großer Unterschied. Die Orthographie der Sprache ist eine historische. Viele alte Prä- und Suffixe werden heute nicht mehr ausgesprochen, sondern durch Töne ersetzt, wie im Chinesischen, am meisten ist dies im Dialekt von Zentraltibet der Fall. So lautet das Zahlwort „acht" tib. geschr. brgyad, in Osttibet vrgyad, in Westtibet gyad, in Zentraltibet gye' (dsche') usw.

Zu S. 155. Der menschenfreundliche Bearbeiter des medizinischen Handbuchs ist der Staatsgelong des donischen Kosakenheeres Dambo ULJANOV. Seine Übersetzungen erschienen russisch in St. Petersburg 1901—1902.

Zu S. 158. Literatur über die englische Expedition: L. WADDELL, Lha-sa and its mysteries; a record of the expedition 1903—1904 (London, 1905) (viele interessante Bilder, sachlich wenig Neues); P. LANDON, Lhasa: account of the country and people of Central-Tibet and of the progress of the Mission sent there by the English Government in 1903—4 2 vols. (London, 1905); E. CANDLER, The unveiling of Lha-sa (London, 1905). Vgl. auch Fürst E. UCHTOMSKIJ, Aus dem Reiche des Lamaismus (russisch, St. Petersburg, 1904).

DIE RELIGIONEN DER CHINESEN.

Von

Johann Jakob Maria De Groot.

Einleitung. Den chinesischen Religionen ist, wegen der großen Zahl ihrer Bekenner, unbedingt ein Platz unter den Weltreligionen einzuräumen. Sie haben ihren Wirkungskreis weit über die Grenzen des eigentlichen chinesischen Reiches ausgedehnt, indem sie sich, zusammen mit der chinesischen Bildung überhaupt, in Korea, Japan, der Mandschurei und in Turkestan und den hinterindischen Reichen Zugang erwarben, was um so leichter geschehen konnte, als sie daselbst zwei Hauptgrundlagen ihres eigenen Systems: den Ahnenkultus und die Naturverehrung, herrschend vorfanden und ihnen nur eine gewisse chinesische Färbung und Ausbildung beizubringen hatten.

Ein richtiges Verständnis der ostasiatischen Religionen im allgemeinen ist deshalb ohne Kenntnis der chinesischen im engeren Sinne kaum zu gewinnen. Letztere teilt man gewöhnlich in drei Systeme ein: den Confucianismus, den Taoismus und den Buddhismus, wovon die ersten zwei einheimisch sind, das dritte dagegen vom Ausland eingeführt worden ist.

I. Der Confucianismus. Der Confucianismus ist eine Staatsreligion, aus den ältesten Religionsformen gebildet, deren Dasein in den alten, als klassisch anerkannten Büchern nachweisbar ist. Neben dieser klassischen oder kanonischen, ursprünglichen und deshalb allein orthodoxen und wahren Religion bestehen etliche von ihr mehr oder weniger unabhängige Religionsformen: heterodoxe, teilweise geduldete, prinzipiell aber vom Staate untersagte, ja grausam verfolgte. Zu diesen ketzerischen Religionen gehört in erster Linie der Buddhismus, nebst allen anderen ausländischen Religionen und aus ihnen entlehnten Elementen.

Entstehung der confucianischen Staatsreligion.

Unter der Han-Dynastie (206 v. Chr. bis 220 n. Chr.) wurde die Staatsverfassung in allen Teilen, formell und systematisch, auf den Grundsätzen, Regeln und Antezedentien der alten Literatur aufgebaut und geordnet. Gleichzeitig wurde diese Literatur möglichst vollständig hergestellt, kommentiert und emendiert. So entstand eine klassische, ultrakonservative

Staatsverfassung, die, allen folgenden Dynastieen als Erbschaft übermittelt, bis heute besteht. Untrennbar verknüpft mit dieser Staatsverfassung wurde die klassische Staatsreligion, die zurzeit also volle zweitausend Jahre alt ist. Ihre Hauptgrundlagen sind jedoch unbedingt ältere, größtenteils sogar weit älter als die klassischen Schriften. Wie mancher Ursprung, verliert sich auch der der chinesischen Religion im Dunkel einer unbekannten Vorzeit.

Ritualsystem.

Die klassischen Schriften sind zumeist politischen Inhalts. Nebst Gegenständen verschiedener Art enthalten sie zahlreiche Mitteilungen, Vorschriften und Ermahnungen über das sogenannte *Li*, d. h. über das Benehmen im Verkehr mit andern Menschen, mit den Verstorbenen und mit den Göttern. Dieses *Li* der klassischen Bücher liegt dem durch einen Zeitraum von mindestens 2000 Jahren ausgebildeten, jetzt hochentwickelten Ritualwesen des Chinesenreiches und der Regierung, sowie dem System der Sitten und Bräuche im häuslichen und sozialen Verkehr zugrunde. Hier sind Riten der Staatsreligion mit Bräuchen der Volksreligion und sogar mit einzelnen buddhistischen Elementen vermischt.

Das Ritual, in den klassischen Büchern meistens ordnungslos zerstreut, findet sich systematisch kompiliert im *Li-ki*, den „Schriften über die *Li*", einer Sammlung von Büchern verschiedenen Alters und Inhalts, wovon nur ein Teil, entweder hauptsächlich oder ganz, dem religiösen Ritual angehört. Eine zweite, ebenfalls ganz systematische Ritualsammlung ist das *I-li*, „Rituale und *Li*". Es umfaßt Vorschriften über fast alle im Staate geltenden Zeremonieen und Bräuche, und hat für das Riesengebäude des Staatsritualismus und der Staatsreligion sehr viel Material geliefert, obgleich es nicht zu den kanonischen Schriften gezählt wird.

Die klassischen Schriften.

Der kanonischen oder klassischen Schriften, die zu allen Zeiten als Kodex der Rechtgläubigkeit auf den Gebieten der Politik, Moral und Religion anerkannt worden sind, gibt es neun. Über allen stehen die fünf *King*, d. h. „Einschlag" des menschlichen Lebens und Strebens, also die Grundfäden des Gewebes alles Wissens und aller Weisheit, aller Lehren, aller Bildung, aller guten Taten. Die Namen dieser fünf King sind: *Yih*, *Schu*, *Schi*, *Li-ki* und *Tsch'un-ts'iu*. Daran reihen sich als gleichwertig die vier *Schu*, „Bücher": 1. *Lun-yü* oder Unterredungen, 2. *Ta-hioh* oder das Hauptstudium, 3. *Tschung-yung* oder das Innehalten der Mitte, und 4. *Meng-tszĕ* oder der Philosoph Mencius (372—289 v. Chr.). In den weltbekannten Staatsprüfungen, welche den Weg zum Mandarinentum öffnen, wird von den Kandidaten eingehende Kenntnis dieser neun Schriften gefordert. Alle übrigen Schriften, deren Inhalt nicht den klassischen gleichkommt, sind entweder der Aufmerksamkeit der gelehrten und politischen Welt kaum wert, oder unklassisch, heterodox, die reinen, uralten Sitten verderbend, und deshalb gefährlich für Staat und Gesellschaft. Daher müssen letztere vernichtet, ihre Lehren und ihr Kultus ausgerottet werden.

Mit den neun kanonischen Büchern ist der Name Confucius un-

trennbar verbunden. Zwar hat er sie nicht verfaßt; sie gehören teilweise einer viel älteren, teilweise einer neueren Zeit an. Bloß ein *King*, das *Tsch'un-ts'iu*, soll er selbst geschrieben, drei andere *King*: das *Schu* oder Geschichtsbuch, das *Schi* oder die Lieder, und das *Yih* oder die Wandlungen, nur gesammelt oder redigiert haben. In den Büchern des *Li-ki* wird er neben seinen Schülern so häufig erwähnt, daß dieses King aus Nachrichten über ihn und Äußerungen, die von ihm selbst herrühren, zusammengesetzt scheint. Die vier *Schu* stammen sämtlich fast ganz von Schülern des Confucius; sie enthalten Äußerungen und Gespräche des Meisters, meist ethischen und politischen Inhalts.

Diese Bücher wurden unter der Han-Dynastie vor dem Untergang gerettet und zur Grundlage des seitdem geltenden politischen und gesellschaftlichen Systems gemacht. Der Ritualkodex dieses Kaiserhauses wurde unter späteren Dynastieen mehr oder weniger erweitert und modifiziert; die *King* und die *Schu* galten stets und gelten noch heute als Grundlagen der Konstitution, der Religion und des Ritualwesens.

Manche der späteren Ritualkodizes sind, entweder ihrem ganzen Umfange nach oder gekürzt, in den dynastischen Geschichtsbüchern aufbewahrt in speziellen Kapiteln unter dem Titel *Li-tschi* oder *Li-i-tschi*: „Schriften über Ritual". Der ausführlichste ist von 732 n. Chr. datiert und als *Khai-yuen li* oder „Li der Khai-yuen Periode" bekannt. Er bildet den Typus aller späteren Kodizes, einschließlich des der jetzigen Dynastie, welcher den Titel *Ta Ts'ing t'ung-li*, „Allgemeines Ritual der großen Ts'ing-Dynastie" führt und im Jahre 1736 auf kaiserlichen Befehl gedruckt wurde. Dieses Buch ist also die Hauptquelle für unsere Kenntnis der heutigen chinesischen Staatsreligion. Unentbehrlich für deren eingehendes Studium sind außerdem die betreffenden Kapitel im *Ta Ts'ing hwui-tiën*, „Sämtliche Grundstatute der großen Ts'ing Dynastie", und im *Ta Ts'ing hwui-tiën schi-li*, „Vorschriften zur Ausführung des Inhalts des *Ta Ts'ing hwui-tiën*". Diese letztere Kompilation in nicht weniger als 920 Büchern wurde 1818 auf kaiserlichen Befehl gedruckt.

Die auf dieser confucianischen klassischen Literatur nebst der Staatsverfassung basierte Religion ist daher als Confucianismus zu bezeichnen. Wie diese Religion sich im Laufe von wenigstens 20 Jahrhunderten gestaltet hat, ihre Geschichte also, ist noch nie beschrieben worden.

Der Kaiser Haupt der Staatsreligion.

Weil der Kaiser an der Spitze des ganzen Staates steht, das Haupt der Staatsverfassung ist, ist er auch das Haupt der Staatsreligion. Nur den Himmel, dessen Sohn er ist, hat er über sich, und zwar als Schützer seines Thrones und Hauses, welche unbedingt zugrunde gehen, wenn er durch frevelhaftes Verhalten sich der himmlischen Gunst unwürdig macht. Ist also der Himmel die allerhöchste Weltmacht, und dessen Sohn, der Kaiser, die allerhöchste Macht auf Erden, so ist letzterer selbstverständlich der höchste Verehrer des Himmels, also Pontifex Maximus der Staatsreligion, theoretisch sogar der ganzen Erde.

Verehrung des Himmels.

Bis heute hat der Himmel in der Staatsreligion seinen alten klassischen Namen *T'iën* (Himmel) und *Ti* (Kaiser), hauptsächlich aber *Schang-ti* („Oberkaiser“ oder „Kaiser der ersten, ältesten Zeiten“). Der wichtigste ihm dargebrachte Opferritus findet alljährlich statt in der Nacht des Wintersolstitiums, und zwar auf dem sogenannten Runden Hügel, *Yuen-k'iu*, auch *T'iën-tan* oder Himmelsaltar, der im Süden des chinesischen Stadtteils Pekings steht. Er ist aus drei runden, aufeinandergebauten und mit Balustraden versehenen Marmorterrassen konstruiert und wird durch Marmortreppen, die genau nach den vier Himmelsgegenden gelegen sind, bestiegen. Eine weite, von hohen Mauern umgebene Fläche, worin sich auf der Nord- und der Ostseite Tempel und Gebäude verschiedener Bestimmung befinden und die teilweise von riesigen Bäumen beschattet ist, umgibt rings diese größte Opferstätte der Welt.

Das erwähnte Winteropfer findet mit großartigem Pomp oben auf dem Altar statt, wo die Seele des Himmelsgottes durch eine hölzerne Seelentafel, die auf der Nordseite in einem Tabernakel aufgestellt ist, repräsentiert wird. Sie trägt die Inschrift *Hwang-t'iën Schang-ti*, d. h. „Kaiserlicher Himmel, Oberkaiser“. Auf der Ost- und Westseite, gegen Westen und Osten gekehrt, befinden sich gleichartige Seelentafeln der zehn verstorbenen Vorgänger des regierenden Kaisers, und auf der zweiten Terrasse Tafeln für die Seelen der Sonne, des Mondes, des Siebengestirns, der 5 Planeten, der 28 Mondhäuser und der sämtlichen Sterne und Sternbilder, nebst Tafeln der *T'iën-schen* oder Himmelsgeister, d. h. des Wolkengottes, des Regengottes und der Götter des Windes und des Donners.

Vor jeder Seelentafel ist eine Reihe von Opfergaben aufgestellt, wie Suppe, Fleisch, Fisch, Datteln und Kastanien, Gemüse, Reis, Wein usw., alles den alten, klassischen Vorschriften gemäß. Den Kaiser, der vorher gefastet, führt ein langer, aus den höchsten und niedrigeren Würdenträgern zusammengesetzter Zug zum Altar hin. Daselbst angekommen, wäscht er sich die Hände und, während das Feuer eines Scheiterhaufens ein Rind verzehrt, präsentiert er der Seelentafel des Himmels und danach den Tafeln seiner Ahnen Weihrauch, Jaspis, Seide, Fleischbrühe und Reiswein. Ein Beamter liest ein geschriebenes Gebet mit lauter Stimme vor, und mehrere damit beauftragte Beamte opfern auf der zweiten Terrasse den Tafeln der Himmelsgeister Weihrauch, Seide und Wein. Schließlich werden die Opferspenden in dazu bestimmte Öfen zur Verbrennung geworfen.

Das Zeremoniell aller andern Staatsopfer ist dem hier beschriebenen ziemlich ähnlich. Für Götter niedrigeren Ranges werden weniger Opfergaben aufgestellt; ebenso ist die Anzahl der den Opferer begleitenden Beamten kleiner, und der Pomp, der Würde des Gottes entsprechend, mehr oder weniger entfaltet.

Ein zweites kaiserliches Hauptopfer wird alljährlich dem Himmel, sowie den kaiserlichen Ahnen, dargebracht im *Ki-niën-tiën* oder „Tempel, um ein glückliches Jahr (d. h. eine gute Ernte) zu erflehen“. Dieses runde

Gebäude erhebt sich auf einer runden, dreistufigen Marmorterrasse auf der Nordseite des Runden Hügels. Zur Erlangung rechtzeitigen Regenfalles wird im ersten Sommermonat in diesem Tempel dem Himmel, den kaiserlichen Ahnen und den Himmelsgeistern des Regens, des Donners, der Wolken und des Windes geopfert.

Verehrung der Erde.

Dem Himmel folgt in der Reihe der Staatsgötter zunächst die Erde. Auf einem viereckigen, offenen Altare in einem ausgedehnten, viereckigen, ummauerten Flächenraum an der nördlichen Mauer Pekings wird auch ihr alljährlich durch den Kaiser, und zwar am Tage des Sommersolstitiums, ein Opfer dargebracht.

Verehrung der kaiserlichen Ahnen und der übrigen Götter der Staatsreligion.

Dem Himmel und der Erde zunächst an Rang stehen die kaiserlichen Ahnen, denen an verschiedenen festen Jahrestagen und bei besonderen Gelegenheiten vom Kaiser im Palasttempel und auf den Mausoleen feierlich Opfer dargebracht werden. Es folgen dann dem Range nach die *Sché Tsih* oder Götter des Bodens und der Hirse oder des Getreides, die im großen Park im Südwesten des inneren Palastes ihren großen offenen Altar haben.

Diesen sogenannten Hauptopfern oder *Ta-ssĕ* reihen sich die mittleren oder *Tschung-ssĕ* an, die Opfer zweiten Ranges. Die Götter, denen diese Opfer auf verschiedenen dazu besonders in oder bei Peking erbauten Altären oder in Tempeln dargebracht werden, sind: 1. Die Sonne; 2. der Mond; 3. Schen-nung, ein Kaiser, der im 28. Jahrhundert vor Chr. das Volk den Ackerbau lehrte; 4. *Siën-tsʻan* oder „die erste Seidenzüchterin“, Gattin des Kaisers Hwang (27. Jahrh. vor Chr.) — im letzten Frühlingsmonat bringt ihr die Kaiserin das Opfer mit großem Gefolge der kaiserlichen Frauen; 5. eine große Anzahl Kaiser und Fürsten vergangener Dynastieen — besondere Verehrung genießen die fünf Kaiser der Urzeit: Fuh-hi, Schen-nung, Hwang, Yao, Schun, samt den Stiftern der Hia- und der Schang-Dynastie und den Stiftern des Hauses Tscheu; 6. Confucius, seine Ahnen und über 70 frühere und spätere Koryphäen seiner Lehre und Schule, nebst heiligen Männern und Frauen, die im Laufe der Jahrhunderte sich durch confucianische Tugend und Gelehrsamkeit ausgezeichnet haben; 7. die *Tʻiën-schen* oder „Himmelsgötter“, nämlich der Wolken, des Regens, des Windes und des Donners; 8. die *Ti-kʻi* oder „Erdgötter“, nämlich die zehn Hauptberge des Reiches, nebst fünf Hügeln oder Hügelreihen, welche die Lage der Mausoleen der jetzigen Dynastie und deren Fung-schụi beherrschen; weiter die vier Meere oder Ozeane an den vier Seiten des Reiches oder der Erde; die vier großen Flüsse Chinas, namentlich Hwang-ho, Yangtssè-kiang, Hwai und Tsi; schließlich die Berge und Ströme in der Umgebung Pekings und weiterhin im Reiche; 9. *Tʻai-sui*, „das große Jahr“, der Planet Jupiter, dessen Kreislauf den Vorschriften des jährlich von der Reichsregierung veröffentlichten Almanachs über die Brauchbarkeit der verschiedenen Tage für die verschiedenen Beschäftigungen des Lebens zugrunde liegt. Dieser Himmelsgott regelt also das

Tao, „den Weg“ oder Kreislauf des Weltalls, und nebenbei das *Tao* des menschlichen Lebens, welches, um gut und glücklich zu sein, sich möglichst vollkommen dem Tao des Weltalls anzupassen hat.

Der dritte Abschnitt der confucianischen Staatsreligion umfaßt die *Kiün-ssĕ* oder „sämtliche Opfer“. Sie werden alle durch Staatsdiener dargebracht, und zwar für die folgende Götterreihe: 1. die *Siĕn-i* oder „Ärzte des Altertums“, namentlich Fuh-hi, Schen-nung und Hwang (S. 166); 2. Kwan-yü, den Kriegsgott der jetzigen Dynastie, einen großen Helden aus dem 2. und 3. Jahrhundert n. Chr., der Periode der drei Reiche; 3. Wen-tsch‘ang, einen Stern im großen Bären, den Schutzgott der klassischen Studien, worauf die Wahl der Staatsdiener gegründet ist; 4. *Peh-kih-kiün*, den „Fürsten des Nordpols“; 5. *Hwo-schen*, den „Gott des Feuers“; 6. *P‘ao-schen*, die „Kanonengötter“; 7. *Tsch‘ing-hwang-schen*, den „Gott der Mauer und Gräben“ Pekings; 8. *Tung-yoh-schen*, den „Gott des östlichen Berges“, des T‘ai-schan in Schantung; 9. vier *Lung* oder „Drachen“, Götter des Wassers und des Regens, in vier Tempeln in den Umgebungen Pekings, wahrscheinlich zur Handhabung und Regulierung des Fung-schui der Reichshauptstadt und des Kaiserpalastes errichtet; 10. Ma Tsu-p‘o, die Göttin des Ozeans und des Wassers; 11. *Heu-thu-schen*, den „Gott des Bodens“, und *Ssĕ-kung-schen*, den „Aufseher des Baugewerkes“ — bei jedem Unternehmen eines wichtigen Bauwerkes wird beiden auf Altären, die an Ort und Stelle zu diesem Zwecke errichtet sind, ein Opfer dargebracht; 12. *Yao-schen*, die „Götter der Porzellanöfen“, und *Men-schen*, die Götter einiger Palastpforten und Tore Pekings; 13. *Ts‘ang-schen*, die „Götter der Vorratskammern“ Pekings.

Von diesen Staatsopfern werden einige in kleinerem Maßstab auch im ganzen Reiche durch die Behörden dargebracht auf Altären oder in Tempeln, die zu diesem Zwecke in der Hauptstadt jeder Provinz, jedes Departements und jedes Distrikts errichtet sind. Es sind die an die Götter des Bodens und der Hirse, sowie an Schen-nung, Confucius, die Himmelsgeister, die Götter der Berge und Flüsse der betreffenden Gegend, den Gott der Mauern und Gräben der Stadt, und an Kwan-yü. In Peking, wie in den Provinzen, gibt es auch zu demselben Zwecke Opfertempel für eine große Anzahl von historischen Personen, die sich um das Reich oder seine Bewohner verdient gemacht haben, und deshalb von den Kaisern, neben Ehrennamen und Ehrentiteln, an den betreffenden Orten spezielle Tempel erhalten haben; ferner für verstorbene weise und treue Prinzen, Adelige und Staatsdiener; für Männer, die im Dienste der Dynastie ihr Leben geopfert haben, und für andere ähnliche Personen. Schließlich sind den Behörden überall im Reich jährlich drei Opfer vorgeschrieben zur Erquickung und Beruhigung der Seelen der Verstorbenen im allgemeinen.

Schließlich ist noch zu erwähnen, daß fast alle Staatsopfer auf feste Kalendertage angesetzt sind; für die Feier der übrigen werden mittels des Staatsalmanachs als glücklich bezeichnete Tage gewählt.

Deutung der Staatsreligion.

Aus dieser Übersicht des Staatspantheons geht deutlich hervor, daß die jetzige confucianische Staatsreligion eine Mischung von Naturverehrung und Ahnenkultus ist. Auch von dem Grundstock derselben, der Religion des klassischen Altertums, insoweit die Chinesen diese zu kennen imstande sind, gilt dasselbe. Es muß aber hierbei nachdrücklich berücksichtigt werden, daß die Naturgötter dieser Religionen, oder, besser gesagt, dieser Religion, selbst die höchsten von ihnen, menschenähnlich gedacht und vorgestellt werden, so daß also in China zwischen Naturverehrung und Ahnenkultus nur eine sehr dünne Grenzlinie läuft, die im praktischen Leben vollends ganz verschwindet. Solche Anthropomorphisation findet für verschiedene Götter schon in alten Schriften Ausdruck.

Die Anthropomorphisation der Naturgötter zeigt sich auch in dem allgemeinen Brauch, ihnen in ihren Tempeln Bilder in menschlicher Form zu errichten. Daneben werden freilich auf den Staatsaltären und in vielen Staatstempeln, wie schon erwähnt, aufrechtstehende Tafeln von Holz, worin Namen oder Titel geschnitten sind, gebraucht. Unbedingt denkt man sich die Bilder ebenso wie die Tafeln der Götter durch deren Seelen oder einen Teil ihrer Seele bewohnt, entweder dauernd oder wenigstens zu gewissen Zeiten; zu Beginn jedes feierlichen Opfers wird deshalb die Seele mittels Musik gebeten, sich hineinzubegeben, und beim Schluß wird sie verabschiedet, d. h. aufgefordert, das Bild oder die Tafel wieder zu verlassen.

Klassische Seelenlehre.

Die klassische, philosophische Seelenlehre, die, wie alles Klassische, selbstverständlich in der Staatsreligion als die ausschließlich wahre angenommen ist, macht es allerdings notwendig, die Naturgötter als von völlig derselben Natur und Struktur wie die Seelen der Menschen zu betrachten. Götter- und Menschenseelen sind nämlich sämtlich Geister (*Schen*). Die Seele des Himmels, so lehrt das *Yih*, ist das alles beherrschende *Tao*, d. h. „der Weg“, die Bahn, der Lauf oder Gang der Natur oder des Weltalls, und ist aus zwei großen Prinzipien zusammengesetzt: dem *Yang*, mit Wärme, Licht, Männlichkeit identifiziert, und dem *Yin*, das die Kälte, Dunkelheit und Weiblichkeit vertritt. Durch die Zusammenwirkung dieser beiden Universalmächte ist alles entstanden und wird auch die jährlich sich erneuernde Schöpfung hervorgebracht. In dieser Schöpfungstheorie wird das *Yang*, die Wärme und Leben hervorbringende Macht, in höchster Instanz durch den Himmel repräsentiert, das *Yin* dagegen durch die Erde; ersteres ist also der befruchtende Vater der Schöpfung, letzteres die empfangende Mutter. Nun ist der Mensch, wie es im *Li-ki* nachdrücklich heißt, aus diesen Substanzen des Himmels und der Erde zusammengesetzt, also eine Verbindung von *Yang* mit *Yin*, oder aus *Yang* und *Yin* gebildet, mit andern Worten, die Vereinigung eines *Schen* und einer *Kwei*. Dieser *Schen* ist also von himmlischer Herkunft, und der ätherischen Seele des Himmels entnommen, die *Kwei* aber irdischen Ursprungs, also von materieller Substanz; beim Absterben steigt der erstere

wieder zum Himmel empor, während letztere mit dem Körper oder ohne denselben in die Erde hinabsinkt. Der Mensch ist also ein Mikrokosmos, er ist mit Himmel und Erde eins; die drei bilden die *San-ts'ai* oder die drei Hauptelemente des Weltalls.

Die Seelen der Ahnen und der Verstorbenen, die man verehrt, sind wohltätige Seelen, d. h. die mit der Licht, Wärme und Segen spendenden Yang-Seele des Weltalls identifizierten *Schen*. Die *Kwei* dagegen bilden die unzähligen Legionen von Gespenstern, die das Weltall erfüllen, die Urheber aller Übel und Schrecken für die Menschheit. Diese Geister sind aber nicht immer böse; es gibt unter ihnen ganz wohltätige, sogar solche, welche ebensowohl segenspendend wie übelbringend sind, je nachdem ihre Stimmung ist. Und was die Naturgötter anbetrifft, so sind diese, gleich den verehrten Toten, *Schen*.

Der Umstand, daß die Naturgötter und Menschenseelen der Staatsreligion *Schen* sind, welche den Himmel und die Erde, die Sonne und den Mond, die Sterne, die Wolken und den Regen, die Berge und Flüsse, die Stadtmauer und Gräben, die Pforten, Öfen, Gräben, Tafeln und Bilder beseelen, kennzeichnet diese Religion als eine Verehrung von beseelten und dadurch Macht und Kraft besitzenden Gegenständen; Zweck dieser Verehrung ist, aus jenen Gegenständen Nutzen zu ziehen. Deshalb wäre der Name naturphilosophischer Fetischismus nicht ungeeignet.

Der Einfluß, den die Götter und die Ahnenseelen auf das menschliche Dasein haben, ist von der größten Bedeutung. Als Teile des Yang sind sie tatsächlich die Vertreter des Willens desselben und führen also die Oberherrschaft im Weltall, regulieren die Wärme und üben so die segensreichen Einflüsse der Jahreszeiten aus, verursachen Ernte oder Mißernte, Überfluß oder Hungersnot.

Ziel der Staatsreligion.

Selbstverständlich bezweckt die Staatsreligion in allererster Linie den Schutz und die Hilfe der Götter für die herrschende Dynastie, sowie auch für deren Hauptwerkzeug zur Verwaltung und Sicherung des Reiches: das Mandarinentum. Daneben kommt in zweiter Linie die Förderung des Volkswohles in Betracht, denn in der klassischen Lehre gilt das Axiom, daß, wenn die Regierung gut und stabil ist, das Volk von selbst glücklich lebt. Für die Handhabung dieser alles an Wichtigkeit übertreffenden Religion hat immer ein Opfer- oder Kultusministerium bestanden, welches jetzt *Li-pu* oder Ritualministerium heißt, und, wie jedes der übrigen Ministerien, im Bureau oder Yamen jedes mitverwaltenden Zivilmandarins, bis zu dem jedes Distriktpräfekten vertreten ist. Die Darbringung der verschiedenen Staatsopfer hat das Mandarinentum unter seine höchsten Pflichten zu zählen; also bildet dasselbe das Priestertum der confucianischen Staatsreligion, mit dem Kaiser als Hohem Priester an der Spitze. Ein anderes Priestertum gibt es nicht.

Als Oberhaupt des Reiches, der Religion und sogar der großen Mehrzahl der Götter kann der Sohn des Himmels bestimmen, welche Götter

im Pantheon eine Stelle einnehmen dürfen, und ist berechtigt, sie auf niedrigere Stellen herabzusetzen oder auf höhere zu befördern. Da er aber, wie in allen wichtigen Staatsangelegenheiten, klassische Vorschriften zu befolgen hat und Streitfragen auf klassischem Gebiete im allgemeinen, und über Rangordnung der Götter insbesondere, schon längst durch die gelehrte Welt gelöst sind, so ist eine Personaländerung oder Platzverschiebung im Pantheon kaum mehr denkbar. Aber wie seinen irdischen Mandarinen und Untertanen, welche sich um die Dynastie, das Land und das Volk verdient gemacht haben, so gewährt der Kaiser häufig auch den Göttern, selbst solchen, die nicht im Pantheon sitzen, Auszeichnungen. Er verleiht ihnen Ehrennamen, Prinzentitel und sogar die Kaiserwürde. Solche Ehrennamen sind oft aus verschiedenen Schriftzeichen zusammengesetzt.

Totenkultus und Ahnenverehrung.

Ahnenverehrung wird in den klassischen Büchern so oft und so ausführlich erwähnt, daß es kaum zweifelhaft ist, daß diese in der alten Religion das Hauptinstitut und für die Nation der Kern des religiösen Lebens war. Jetzt noch gilt im System der Staatsreligion der Ahnenkultus als der einzige Götterdienst, der dem Volke überlassen bleibt; ausschließlich für diesen Kultus, und nicht für die Verehrung anderer Götter, sind für das Volk in den dynastischen Statuten Ritualvorschriften niedergelegt.

Sofort nach dem Verscheiden fängt der Totenkultus an. Große Sorgfalt wird durch Weib und Kinder auf das Reinigen und Kleiden der Leiche verwendet; kostspielige Gewänder, sowie auch der Sarg werden dem Toten bisweilen schon bei Lebzeiten von seinen Kindern geschenkt. Vor und nach der Einsargung wird sowohl dem Körper wie der Seele, die in der Nähe verweilend gedacht wird, bis zum siebenten Tage geopfert. Verwandte und Freunde, die sich zum Kondolieren ins Trauerhaus begeben, bringen Opfergaben mit sich, insbesondere papierne Nachahmungen von Silberbarren, welche verbrannt werden und sich dadurch in Geld für das Jenseits verwandeln. Auch buddhistische Geistliche finden sich zum Lesen einer Art Messe für die Seligkeit der Seele im Trauerhause ein. Beim Austritt des Leichenzuges aus dem Hause bringen die Trauernden an der Tür ein Abschiedsopfer dar; hohen Würdenträgern wird auch vor manchen Häusern, wo der Zug vorübergeht, durch die Bewohner ein solches Opfer bereitet und, während der Zug einige Augenblicke hält, fußfällig dargebracht.

Besonders viel Geld und Sorgfalt wird auf das Totenritual verwendet, wenn der verstorbene *pater* (oder *mater*) *familias*, reich und geehrt war, oder einen hohen Rang im Staatsdienst einnahm. In dem Staatsritual findet man ausführliche, auf Sätze in den kanonischen Büchern gegründete Vorschriften für die Bestattung von Kaisern, Kaiserinnen, Mitgliedern des kaiserlichen Hauses, Mandarinen der neun Klassen, Literaten und gemeinen

Staatsbürgern, wie auch für die Opfer, welche den Verstorbenen einer jeden dieser Kategorieen darzubringen sind.

Diese Opfer, völlig klassisch, sind fünf an der Zahl. Das erste wird unmittelbar oder bald nach der Beerdigung, im Hause, vor der Seelentafel des Verstorbenen gebracht und dann noch zweimal wiederholt. Viele dehnen es, mit buddhistischem Ritual, zu einer großen Seelenmesse aus, während welcher Unmassen papiernen „Silbers“ und andere papierne Gegenstände, von Wert und Nutzen für die andere Welt, durch Feuer dem Toten nachgeschickt werden. Das zweite Opfer folgt am hundertsten Tage, das dritte gerade ein Jahr nach dem Verscheiden, das vierte wieder ein Jahr später, und das fünfte endlich findet im 27. Monat nach dem Tode statt und bezeichnet die Beendigung des Tragens der Trauergewänder von Kindern und Weib. Schließlich ist jedes folgende Jahr am Sterbetage ein Opfer zu feiern.

Ein wesentlicher Teil des Totenkultus und der Totenopfer ist die Trauer, welche nach jedem Sterbefall die Familie durchzumachen hat. Es sind in den kanonischen Büchern sowohl wie in den jetzigen Reichsstatuten fünf Hauptklassen von Frauengewändern vorgeschrieben, deren gröberer oder feinerer Stoff sich nach dem Grade der Verwandtschaft richtet, durch die der Träger mit dem Verstorbenen verbunden war. Zweifelsohne bedeutet die Trauerkleidung ein Totenopfer, durch das man alle seine Kleider und Wertsachen dem Hingeschiedenen bietet oder widmet, freilich herrscht der Brauch, bei der Feier der verschiedenen Totenopfer wirkliche Kleider oder Seide, gewöhnlich aber große Massen von Kleidern aus Papier oder papiernen Abbildungen von Kleidern, durch Verbrennen ins Jenseits nachzuschicken. Gesetzlich wird das Vernachlässigen der Trauerzeit mit strenger körperlicher Züchtigung bedroht.

Neben ihren Kleidern und Schmucksachen widmen die Kinder während der Trauerzeit dem Toten auch die Speisen, welche sie sonst zu sich nehmen würden, d. h. sie fasten. Auch dies ist ein uraltes kanonisches Institut, und aus mehreren Stellen der klassischen Schriften geht hervor, daß diese Sitte im Altertum am strengsten durchgeführt wurde. Das jetzige Gesetzbuch bedroht noch immer diejenigen, welche in der Trauerzeit an festlichen Mahlzeiten teilnehmen, mit 80 Stockschlägen.

Wertsachen und Gegenstände des täglichen Gebrauches, wie Seidenstoffe, Kleider, Bücher usw., sogar Speisen, wurden von den ältesten Zeiten her den Toten, hauptsächlich solchen hohen Ranges, ins Grab mitgegeben. Allmählich aber sind im Lauf der Zeiten Nachahmungen aus Holz, Ton, Stroh, Papier und anderem Material an Stelle der wirklichen Gegenstände getreten, und anstatt daß man diese dem Toten ins Grab legt, werden sie nun auf dem Grabe oder zu Hause geopfert und verbrannt. Die erste Rolle spielen dabei die papiernen Silberbarren, welche bei fast jedem Opfer an Stelle wirklichen Geldes für die Seele massenhaft verbrannt werden. Auch papierne Sklaven und Diener, Weiber und Konkubinen

werden mit verbrannt und weisen auf wirkliche Menschenopfer vergangener Zeiten zurück. In der Tat finden sich von 677 v. Chr. an in den Geschichtsbüchern und anderen Schriften, sogar klassischen, Angaben über Personen, die freiwillig oder unfreiwillig dem Toten ins Grab, also ins Jenseits folgten. Hauptsächlich fand dies bei der Bestattung von Fürsten und Reichsgroßen statt. Auch sollen Frauen sich häufig mit ihren Gatten haben beerdigen lassen.

Freiwillige Selbstentleibung der Witwen mit dem Gedanken, daß der Körper den Gatten ins Grab, die Seele ihn ins Jenseits begleiten solle, kommt noch heute in China vielfach vor und war, wie die Geschichtsbücher beweisen, in vergangenen Zeiten stets an der Tagesordnung. Oft belohnte der Kaiser die tugendhaften Witwen mit einer steinernen Ehrenpforte, welche Jahrhunderte hindurch ihren Ruhm dem Volke verkündete; hierdurch aber ward manche andere Frau veranlaßt, dem erhabenen Beispiel zu folgen. Dazu kommt noch, daß die Seelentafeln solcher treuen Gattinnen die Ehre genießen, in lokalen Staatstempeln für tugendhafte Frauen aufgenommen zu werden. Es versteht sich fast von selbst, daß solche Selbstmorde oder lebendige Mitbeerdigungen auf der uralten Anschauung beruhen, die Witwe sei Eigentum des Gatten, und habe ihm also samt seinen andern Schätzen ins Jenseits zu folgen. Auf jeden Fall müssen Witwen, die vor dem Selbstmord zurückschrecken, ihr ganzes Leben lang auf Wiederverheiratung verzichten.

Gräberkultus.

Es ist nur natürlich, daß in einem Lande, wo man von den ältesten Zeiten her so viel Wert auf den Kultus der Toten legte, auch die Gräber, in denen mit den Körpern auch die Seelen ruhen, jederzeit Gegenstand großer Sorgfalt gewesen sind. Die Errichtung großer Grabhügel für Fürsten und Große war in China stets die Regel, und die Mausoleen, welche man für Kaiser und Prinzen erbaute, waren großartige Anlagen. Die der jetzt regierenden Dynastie gehören gewiß zu den prachtvollsten und größten, welche Menschenhand je geschaffen. Auch das Volk, je nach Stand und Vermögen, verwendet auf seine Gräber große Sorgfalt und viel Geld.

Man versorgt und ehrt also die Gräber, weil sie von einer Seele bewohnt gedacht werden. Wie die Seelentafeln der Toten schützen auch sie die Nachkommenschaft und beherrschen ihr Schicksal. Es ist aus diesem Grunde allgemeines Bestreben in der chinesischen Welt, zur Förderung des eigenen Wohlseins und Reichtums, des Kindersegens und Glückes, die Gräber auf solche Weise und an solcher Stelle anzulegen, daß die Leiche und die damit verknüpfte Seele oder Seelenkraft sich unter dem guten Einfluß des *Fung-schui* oder „Wind und Wassers" befinde, d. h. des Klimas, das seinerseits durch Winde, die Regenfall, Wärme und Kälte bringen, bestimmt und reguliert wird. Mit anderen Worten: damit die Toten den Ihrigen zur Belohnung für alle Sorgfalt Segen spenden, lassen diese sie an Orten ruhen, wo das *Tao* oder der Weltlauf,

der das Klima schafft, ungehindert einwirkt, und sich sozusagen konzentrieren kann.

Dieser Leichenfetischismus, so alt wie die Geschichte Chinas, übt im ganzen Reich eine unbeschränkte Herrschaft aus. Priester dieses Zweiges des Ahnenkultus sind eine überall lebende Klasse von Gelehrten, die ihre Kunst nicht bloß beim Aufsuchen von glückbringenden Grabstellen, sondern auch beim Tempel- und Häuserbau anwenden und möglichst teuer verkaufen. Die Lage jedes Teils des Grabes bestimmen sie mittels schwer zu berechnender glücklicher Konjunktionen von verschiedenen aus Philosophie, Astrologie und Zeitrechnung entnommenen Faktoren. Auch legen die Fung-schui-Professoren ihren Ortbestimmungen die Formen und Umrisse der Berge und Hügel, die Windungen der Flüsse und Bäche, sogar die Konfigurationen der Häuser, Tempel, Felsen und Steine zugrunde, kurz alles, was, wie man glaubt, die Wirkung von Wind und Regen zu modifizieren vermag.

Die Versorgung der Gräber von berühmten Fürsten und bedeutenden Personen früherer Dynastieen, deren Nachkommenschaft ausgestorben oder diese Pflicht zu erfüllen nicht mehr imstande ist, hat der Staat auf sich genommen und den verschiedenen Behörden, in deren Amtsgebiet die Gräber liegen, übertragen.

Die Verehrung eigener Ahnen dauert fort, bis die Nachkommenschaft ausstirbt, oder bis die Zeit die Bande, welche die Familie zusammenhalten, löst oder die Erinnerung an die Verstorbenen und deren Gräber verwischt. Allmählich geraten die längst Abgeschiedenen in Vergessenheit und werden im Ahnenkultus durch neuere Generationen ersetzt.

Der theoretisch bis in die Ewigkeit fortzusetzende Ahnendienst ist im Staatsritual durch spezielle Vorschriften für alle Klassen des chinesischen Volkes kodifiziert. Jede wohlhabende Familie besitzt Ahnentempel, wo die Seelentafeln vergangener Geschlechter aufbewahrt und ihnen Opfer dargebracht werden. Im Wohnhause ist für die Verehrung der Ahnen meist der dem Eingang gegenüberliegende Platz im Hauptgemach angewiesen, wo ein Tisch steht, der die Seelentafeln nebst den Bildern des Hausgötzen trägt; bei Wohlhabenden ist für die Tafeln und die Bilder ein Tabernakel von Holz errichtet. Auf einem vor dem Altar stehenden Tische stehen die Opfergaben, welche an mehreren festen Kalendertagen seitens der Familie, mit dem Familienvater an der Spitze, dargeboten werden.

Obgleich die Staatsreligion für das eigentliche Volk nur den Dienst der eigenen Ahnen sanktioniert und reguliert, besitzt der Totenkultus in der Volksreligion weit größere Ausdehnung. In Dörfern, sowie auf Plätzen und Straßen der Städte errichtet das Volk allenthalben Kapellen oder Tempel zur Ehre wichtiger Personen, welche entweder wirklich gelebt haben, oder wenigstens als historisch betrachtet werden. Es ist kaum fraglich, daß die Mehrzahl dieser Menschgötter ebenfalls in den oben an-

geführten Listen von Staatsgöttern aufzufinden sind; sonst würde ihnen stetig die Gefahr drohen für heterodox erklärt zu werden; ihre Verehrung könnte dann durch die Behörden jederzeit verboten und beseitigt, und ihr Tempel niedergerissen werden.

Idolatrie in den Volkstempeln.

Auch der Naturdienst der Staatsreligion wird durch das Volk zwanglos und ungehemmt ausgeübt. Überall im Reiche findet man Tempel zur Verehrung der Naturgötter des Staatspantheons, also der Berge, Gewässer, Felsen, Steine usw. Am meisten genießt wohl die Erde Verehrung; allenthalben werden ihr durch die Landbevölkerung Tempel oder Kapellen errichtet; auch wird sie als Gott des Reichtums betrachtet. Übrigens werden verschiedene Staatstempel in den Hauptstädten der Provinzen, Departements und Distrikte eifrig durch die Bevölkerung besucht und die Götter daselbst auf eigene Art und Weise verehrt.

Außer diesen der confucianischen Staatsreligion angehörigen Göttern verehrt das Volk in den Tempeln alle Arten von Schutzgöttern und Schutzgöttinnen, deren Ursprung und Geschichte man kaum oder gar nicht ergründen kann. Tatsächlich aber werden dieselben von der Bevölkerung als ehemalige Menschen betrachtet, dargestellt und verehrt. So gibt es Göttinnen, welche man zur Förderung von Geburten anruft; Götter und Göttinnen, die man zur Heilung bestimmter oder auch sämtlicher Krankheiten anzurufen pflegt; andere, welche Reichtum spenden, Segen über verschiedene Beschäftigungen und Ämter erteilen, also Schutzpatrone und -patroninnen der verschiedenen Berufe; schließlich eine Menge von Götzen, welche alle mögliche Gunst und Gaben spenden, weil ihre Bilder *sching* oder „heilig" sind, d. h. *ling* oder *schen-ling*, „Macht oder geistliche Macht", besitzen, oder *schen*, d. h. „beseelt" sind (S. 168). Bilder, welche regelmäßig Gunst schenken, um die man sie bittet, erlangen bald großen Ruf von Heiligkeit und Macht. Täglich wird der Tempel, worin solche Gottheit wohnt, durch große Menschenmassen besucht; es treffen dort Pilger von allen Seiten zusammen; man sammelt bedeutende Summen ein, um den Tempel schöner umzubauen, auszubessern, oder auszustatten, oder große Opferfeste darin zu feiern. Dieser Ruhm des Gottes kann Jahrhunderte dauern; er kann aber auch rasch verschwinden; einige Enttäuschungen infolge unerhört gebliebener Gebete genügen, um seinen Ruf zunichte zu machen. Durch Vernachlässigung geht dann sein Bild samt dem Tempel rasch zugrunde.

Für den Bau und den Unterhalt solcher Tempel, sowie zum Feiern großer Feste daselbst, liefert die Bevölkerung freiwillig das Geld. Auch die Behörden schreiben gewöhnlich in die zirkulierenden Subskriptionsbücher ihre Beiträge ein. Die freigebigsten Subskribenten werden meistens Direktoren und Verwalter des Tempels, unter deren Aufsicht daselbst auch die religiösen Feste gefeiert werden.

In den Tempeln befindet sich der Hauptgott oder die Hauptgöttin in

einem hölzernen Tabernakel, dem Haupteingang des Gebäudes gegenüber. Zwei oder mehrere Tische bilden den Altar. Darauf befindet sich, nebst Kerzenleuchtern, Blumenvasen usw., die unentbehrliche, mit Weihrauchasche gefüllte Urne, in die die Besucher die von der Spitze an niederbrennenden Weihrauchstäbchen einpflanzen, die sie bei jeder Anrufung und Verehrung darbieten. Dieses Weihrauchfeuer, ja sogar die Asche davon, enthält Seelenmaterie des Gottes, und wird deswegen als „heilig“ betrachtet. In der Absicht, sich des göttlichen Schutzes zu versichern, trägt man kleine Quantitäten der Asche in gestickten Säckchen als Amulette am Körper, oder man führt ein wenig in die eigene Weihrauchurne des Hausaltars über. Die Asche wird sogar als Medizin in Wasser getrunken oder auf noch andere Arten als Schutz- und Heilmittel angewendet.

Die Bilder der Götter werden unbedingt durch ihre Seele oder eine größere oder kleinere Quantität derselben bewohnt gedacht. Die Idolatrie schließt sich deshalb unmittelbar der Verehrung der Ahnentafeln an und ist mit dieser als Hauptelement der Volksreligion zu betrachten. Sie ist im Reiche allgemein verbreitet; die Götterbilder sind auf Zehntausende, die Tempel auf Tausende zu schätzen. Außer dem Hauptgotte besitzt fast jeder Tempel noch mehrere Götzen, welche als dem Hauptgotte entweder nebengeordnet oder untergeordnet, oder sogar als seine Diener betrachtet werden; sie befinden sich auf dem Hauptaltar, auf Nebenaltären und in Nebengemächern oder Kapellen. Weil die Verehrung der Götzenbilder auf ihrer vermeintlichen Beseelung und dem dadurch ausgeübten Einfluß beruht, ist sie durchaus fetischistisch.

Größere Götzenbilder sind meistens aus Holz und Ton verfertigt, die kleineren auch wohl aus Kupfer, Bronze oder Porzellan. Statt Statuen werden auch gemalte Abbildungen massenhaft verehrt; sogar eingeschnittene oder geschriebene Namen und Titel der Götter stellt man als Seelentafeln zur Verfügung; kurz, jede mögliche Vorstellung eines Gottes wird zum Sitze seiner Seele, und also zum Gotte selbst gemacht.

Auch für die Berge, Felsen, Steine, Flüsse, Bäche usw., die das Volk verehrt, schneidet es Bilder als Seelensitz, und errichtet es Tempel. Steinerne Pferde, Kamele, Ziegen und andere Tiere, hauptsächlich auf alten Grabmälern zu finden, werden auch manchmal verehrt und angerufen, und zu diesem Zwecke, wenn sie sich „heilig“ gezeigt, baut man Tempel oder Kapellen in der Nähe, mit oder ohne bildliche Darstellungen; fetischistische Idolatrie findet man hier also mit Zoolatrie verknüpft. Füchsen, Tigern, Schlangen und anderen Tieren gewidmete Tempel sind gar nicht selten; ihrer Verehrung mag wohl der im Volke herrschende Glaube an Umwandlung von Menschen in Tiere und von Tieren in Menschen zugrunde liegen. Bäume, sowie Tiere und Gegenstände, von einem *Schen* bewohnt gedacht, nehmen in der Volksreligion eine nicht unbedeutende Stelle ein.

Im religiösen Leben des Volkes bilden die Tempel den Mittelpunkt. Zu denen der Götter, welche „heilig“ sind, ziehen täglich zahlreiche Menschen beides Geschlechts und jedes Alters, um sie unter Darbietung von Weihrauchstäbchen, mit oder ohne Speisen und Leckerbissen, mit Verneigungen und Fußfällen um Segen anzuflehen. Meist werden die verlangten Segenspendungen ausdrücklich erwähnt und nebenbei Gelübde abgelegt. Beim Anrufen eines Götzen werden wohl auch zu gleicher Zeit Orakel eingeholt mittels zweier halbeiförmiger Klötzchen, die im Süden meistens aus Bambuswurzeln geschnitzt sind. Man läßt diese zu Boden fallen, und eine bejahende oder verneinende Antwort drückt sich aus, je nachdem die beiden flachen oder gewölbten Seiten oder nur eine derselben sich nach oben kehren. Oder es wird aus einem Köcher, worin sich eine Anzahl aus Bambus oder Holz geschnittener Stäbchen befinden, welche numeriert oder mit verschiedenen Schriftzeichen markiert sind, eins herausgezogen; dann nimmt man ein mit der Nummer oder dem Schriftzeichen des Stäbchens markiertes Zettelchen aus einem in viele Fächer eingeteilten Schrank und liest aus den zweideutigen, rätselhaften Schriftzeichen, womit der Zettel bedruckt ist, die Antwort des Gottes.

Festtage.

Die Götter, denen das Volk seine Tempel widmet, haben ihre im Kalender bestimmten Festtage. Falls ein Bild für heilig genug gilt, empfängt die betreffende Gottheit an solchen Tagen im Tempel ein Opfer, meistens durch näher zu erwähnende Priester. Ein solches Opfer wird *Tsiao* genannt. Dabei werden dem Gotte zu Ehren in dem Tempel oder vor demselben Theaterstücke aufgeführt; bei geringeren Festen begnügt man sich mit Marionettenspiel. Bisweilen werden an solchen Tagen feierliche Prozessionen veranstaltet, um das Bild des Götzen zusammen mit denen der andern im Tempelgebäude verehrten Gottheiten umherzuführen. Dadurch werden in der Tempelgegend die Einflüsse der *Kwei* oder bösen Gespenster vernichtet; überdies wird dem Gotte auf diese Art Gelegenheit geboten, seine Segnungen und Gaben nach allen Richtungen hin zu spenden.

Priester.

Solche großen Tempelfeste werden auch gefeiert bei Einweihung des Gebäudes, und wenn große Reparaturen oder Umbauten stattgefunden haben; auch wenn eine Feuersbrunst oder Überschwemmung gewütet hat oder zu befürchten ist; ferner zur Beschwörung von Heuschreckenschwärmen; bei anhaltender Dürre; oder wenn Krankheitsdämonen wüten, d. h. eine Epidemie herrscht.

Für diesen Hauptzweig der Volksreligion, welche als klassisch oder confucianisch betrachtet werden darf, gibt es eigene Priester, die in den klassischen Büchern mit dem Namen *Wu* bezeichnet werden. Sie waren beiderlei Geschlechts, die männlichen führen auch den Namen *Hih*. Die alten Schriften zeigen uns diese Priester und Priesterinnen als Personen, welche die Seelen der Verstorbenen und der Götter in ihren Körper aufzunehmen und dadurch den Opferstätten und andern Orten zuzuführen im-

stande waren; sie konnten dadurch Regenfall bewirken, Gespenster vertreiben und Orakelsprache reden. Bei Opferfesten wußten sie ausfindig zu machen, ob die Götter einen hohen oder niedrigen Rang in der Geisterwelt bekleideten, und welches Zeremoniell man also ihnen gegenüber zu beobachten, wieviel Eifer man zu zeigen hatte. Durch die Priester und Priesterinnen glaubte man die Wünsche und Anforderungen der Geister und Götter erforschen und so möglichst viel an Segen und Glück durch sie erhalten zu können. Auch verrichteten die *Wu* und *Hih* die Zeremonieen und Riten. In der Geschichte begegnet man zu allen Zeiten den *Wu* und *Hih* auch in der Rolle von Medizinmeistern, welche ihre Bedeutung als solche zweifelsohne ihrer Fähigkeit, Gespenster auszutreiben, verdankten. Man trifft sie allenthalben im Reich unter verschiedenen Namen an.

Heutzutage ist ihre Hauptbeschäftigung die Leitung der *Tsiao* oder Opfermessen, welche, wie oben erwähnt, in den Tempeln, aber auch bei besonderen Gelegenheiten in Wohnhäusern zu Ehren der Götter gefeiert werden. Nur wenige von ihnen sind imstande, einen Gott oder Geist in ihrem Körper aufzunehmen und dadurch zu weissagen. Meist sieht man bei Tempelfesten und derartigen Gelegenheiten dazu besonders befähigte Männer oder Frauen sich damit beschäftigen und in toller Besessenheit, halb nackt, mit lose hängendem Haar, wie verrückt herumtoben, wobei sie sich mit Schwertern, Dolchen und spitzenbesetzten Kugeln den Körper verletzen und seltsame Laute ausstoßen, welche dann durch Leute, die solche Göttersprache zu verstehen behaupten, verdolmetscht werden. Solche Derwische lassen sich wohl auch auf Betten oder Stühlen, die aus Messern zusammengesetzt oder mit Nägeln durchbohrt sind, in Prozessionen herumtragen. Mit gabelförmigen Zweigen kratzen sie auf einem mit Sand oder ähnlichem Material bestreuten Brett herum, um darin eine Götterschrift hervorzubringen, welche ebenfalls durch Eingeweihte gedeutet wird.

Die Priester leben und heiraten wie die Laien, wohnen in der Laienwelt und tragen im täglichen Leben auch keine besondere Kleidung. Nur wenn sie in religiösen Funktionen auftreten, kleiden sie sich in ein Zeremonialgewand. Recht gern nennen sie sich selbst *Tao-ssĕ* oder „taoistische Gelehrte“; sie bezeichnen sich am liebsten als taoistische Priester. Auch betrachten sie Lao-tszĕ, den Patriarchen des Taoismus, als ihren Schutzpatron.

Unter ihren priesterlichen Handlungen spielt die Vertreibung von Gespenstern in verschiedensten Formen, auch an Krankenbetten, eine Hauptrolle. Dem Kranken, dessen Seele, wie es heißt, durch einen Geist geraubt worden ist, holen sie diese mit Zeremoniell und Beschwörungskünsten wieder zurück. Sie besitzen für solche Zwecke ein ganzes Repertorium von eigentümlichen Riten, bereiten und verkaufen Amulette und Formulare und schaffen durch gewisse Tanzbewegungen Glück und Segen herbei. Viele sind nebenbei Weissager.

Hausreligion.

Götterverehrung wird nicht nur in Tempeln, sondern auch allgemein in den Wohnungen ausgeübt. Götter und Göttinnen sind in manchem Zimmer durch Bildchen oder Buchstaben vertreten und werden dann und wann unter Darbietung von Weihrauch und Tee angerufen, verehrt und konsultiert. In den bessern Häusern stehen solche Bilder allgemein häufig neben den Ahnentafeln auf dem Hausaltar. Die am häufigsten vorkommenden Hausgötter sind: der Erd- oder Bodengott, auch als Gott des Reichtums anerkannt, der Gott des Feuers (S. 167); ferner die buddhistische Kwan-yin und bisweilen noch ein Schutzpatron oder eine -patronin des Berufes des Familienvaters. Fast eine jede Gottheit kann Hausgott sein. Auch in Werkstätten findet man eine Abbildung des fachmännischen Schutzpatrons, sowie in den Schulen eine solche des Wen-tsch'ang (S. 167) oder eines anderen Schutzgottes der Literatur.

An seinen im Kalender bestimmten Festtagen erhält jeder Hausgott oder fachmännische Schutzpatron auf dem Opfertisch des Hausaltars eine Opfermahlzeit, welche ihm durch die Mitglieder der Familie fußfällig dargeboten wird. In manchen Fällen sucht man mittels Theater- oder Marionettenspiels die Opferhandlung heiter zu gestalten. Es gibt auch Kalendertage, die der Verehrung der sämtlichen Hausgötter zugewiesen sind.

Bei zahlreichen besonderen Gelegenheiten, z. B. wenn das Haus neu gebaut oder kürzlich bezogen worden ist, also das Glück der Familie neu gesichert werden muß; oder wenn Unheil oder ein Sterbefall das Haus betroffen hat; auch bei einer Verheiratung, um Fruchtbarkeit für die junge Frau zu erzielen; beim Feiern von Geburtstagen, behufs Lebensverlängerung usw. lassen Wohlhabende durch Priester daheim ein *Tsiao* feiern. Es wird zu diesem Zweck ein spezieller Altar im Hauptgemach errichtet und mit Götzenbildern und geschriebenen Götternamen ausgestattet. Die Anwesenheit von so vielen durch Opferspeisen und Theater- oder Marionettenspiel günstig gestimmten Göttern erfüllt dann das Haus mit Segen und Glück.

Die Bedeutung des Tao.

II. Der Taoismus. Die confucianische Natur- und Ahnenreligion ist von alters her durch eine Naturauffassung beherrscht gewesen, welche man gewöhnlich Taoismus nennt, weil sie das *Tao* oder den „Weg", d. h. den Kreislauf der Welt, die Bewegung des Himmels, als Grundprinzip und Ausgangspunkt nahm. In China heißt sie *Tao-kiao*, „Lehre oder Religion des Tao".

Wir haben das Tao bereits auf S. 167 vorgeführt. Es hat eine große, alles beherrschende Bedeutung für das menschliche Dasein, denn die Menschheit soll, um zu bestehen und ein glückliches Dasein zu genießen, ihre Handlungen völlig mit dem Tao in Übereinstimmung bringen und unter allen Umständen ihr Leben nach demselben einrichten. Dieses Hauptdogma setzt voraus, daß der Mensch, wie alles was lebt und besteht, unter der absoluten Macht der Natur stehe, und daß, wenn

seine Handlungen mit der Natur in Widerspruch geraten, ein Konflikt entstehen wird, in dem er, der unendlich Schwächere, unbedingt unterliegen muß.

Das *Yih* und die Naturdivination.

Die Grundlehre des Taoismus, die Deutung, wie das Tao aufzufassen ist, wie es jedes Jahr die Natur neu erzeugt und beherrscht und dadurch das Los der Menschheit bestimmt, ist in erster Instanz im *Yih* (S. 164) verkündet. Deswegen wird diese confucianische kanonische Schrift auch durch Taoisten allgemein als die Bibel ihrer Lehre und Religion anerkannt; überdies gibt es dafür einen noch viel wichtigeren Grund. Das *Yih* ist nämlich das älteste und deswegen das wertvollste Buch, dessen Verfasser die Geheimnisse des Tao oder der Natur erforscht haben, und dessen Winke man also bei jeder Handlung nur zu befolgen braucht, um diese letzteren völlig glücken zu lassen. Es ist, mit anderen Worten, für die Naturweissagung ein Buch allerersten Ranges, das Buch, das die praktische Anwendung der taoistischen Haupttheorie ermöglicht.

Es wird namentlich darin das Weltall selbst, d. h. die acht wichtigsten seiner Phänomene oder Kräfte — die Kraft des Himmels, der Erde, der Gewässer und der Berge, sowie Wind, Donner, Feuchtigkeit und Hitze — durch sogenannte *Kwa* vorgestellt, d. h. Kombinationen gebrochener und ganzer Linien, und diese Kwa werden durch Orakelsprüche gedeutet. Nun bildete man sich zum Weissagen solch eine Linienfigur mittels steifer und geknickter Stengel einer Pflanze, *Schi* genannt (*Ptarmica sibirica, Achillea sibirica*), welche man wahrscheinlich wie Lose zog; und da man die Stengel, wie die Pflanze selbst als mit Naturkraft, d. h. vom Himmel herrührender Kraft (*Schen*), stark begabt dachte, so wurde bei dieser Handlung die Hand, welche die Lose zog, als von dem Himmel selbst gelenkt angesehen. Die Lotterie war also keine profane, sondern hatte eine direkte Anknüpfung an die heilige Natur, welche zu konsultieren man beabsichtigte.

So wurde durch diese Methode für immer das Band des Zusammenlebens der Menschheit mit der Natur geknüpft, dem Menschen die Möglichkeit bereitet, den Willen der letzteren kennen zu lernen, und sich demselben gemäß zu verhalten. Diese Weissagungsmethode des *Yih* wurde durch die kaiserliche Regierung jederzeit für alle bedeutenden Privat- und Staatsangelegenheiten geübt. Auch für das Fung-schui war sie der Grundstein. Mittels dieses Systems werden bis auf den heutigen Tag die Lage und der Bau nicht nur der Gräber, sondern auch aller Tempel, Paläste und Häuser, Städte, Gräben und Kanäle, der Natur angepaßt und auf diese Weise zur Förderung des Glückes geeignet gemacht.

Somit handelt es sich im Taoismus in erster Linie um Naturdivination. Es gab außerdem schon im Altertum noch andere Mittel zu demselben Zweck, die sich auch bis jetzt erhalten haben. Man konsultierte den *Schen* des Weltalls auch durch eine gewisse Bearbeitung einer Schild-

krötenschale mit Feuer oder glühenden Gegenständen, denn auch die Schildkröte, welche ein hohes Alter zu erreichen vermag, gilt als äußerst lebensfähig, und deshalb, wie die *Schi*-Pflanze, als kräftig beseelt durch den *Schen*. Eine vielleicht noch bedeutendere Rolle spielten in den klassischen Zeiten und seitdem dauernd die durch Götter oder Geister beseelten Menschen, die wir (S. 176) als *Wu* und *Hih* bereits erwähnt haben. Sie waren, als Mittel zur Durchführung des Tao-Prinzips, wirklich taoistische Priester, was sie heutzutage noch zu sein behaupten. Neben ihnen fand man Traumdeuter, denn auch Träume galten stets für Äußerungen der Götter und Geister. Es bedarf kaum einer Erwähnung, daß man auch die Himmelslichter, die wichtigsten Vertreter des *Schen* des Weltalls, mit besonderem Eifer konsultierte, und ihre Orakel zur Regulierung der Handlungen der Menschheit benutzte. Vielleicht hat die Astrologie als Staatsinstitut in China stärker geblüht als sonstwo auf der Welt. Und noch immer besteht in Peking das uralte kaiserliche *K'in-t'iēn-kiēn* oder Bureau für Himmelsobservation.

Es gehörte auch stets zu den Amtspflichten gewisser kaiserlicher Behörden und Astrologen, aus allen Orten des Reiches Material zu sammeln über seltene und sonderbare Naturerscheinungen am Himmel wie auf der Erde, in der Tier-, Pflanzen- und Menschenwelt. Solche Wahrnehmungen finden sich in den offiziellen Geschichtsbüchern massenhaft verzeichnet, öfters mit der Erwähnung, wie man sie mit Hilfe des *Yih* oder anderer Schriften als segnend oder unheilbringend deutete.

Zeitrechnung und Chronomantie.

Eine Hauptaufgabe des astrologischen Bureaus war es stets, die richtige Zeitrechnung zu besorgen. Denn der Lauf der Zeit ist der Lauf der Natur. Kennt man ersteren genau, und weiß man sich bei allem, was man tut, nach demselben zu richten, dann herrscht das Tao in der Menschheit vollkommen, und alles Glück ist ihr gesichert.

Der Himmel regelt die Zeit; der Kaiser ist der Vertreter des Himmels auf Erden; somit ist es des Kaisers höchste Pflicht, die Zeitrechnung für sich selbst und die Menschheit in vollkommener Ordnung zu halten. Seit der ältesten historischen Zeit lieferte die kaiserliche Regierung dem Volke den Almanach. Dem Astrologischen Bureau ist die Verfertigung desselben übertragen. Das Buch gibt an, für welche Hauptbeschäftigungen des offiziellen und privaten Lebens jeder einzelne Tag im Jahre sich besonders eignet, welche Tage Glück oder Unglück bringen. Diese Deutungen scheinen auf Grundsätzen zu beruhen, deren Ursprung sich in die graue Vorzeit verliert, in der Tat aber großenteils dem Gehirn von Menschen späterer Zeiten entsprungen sein mögen.

Der Ausgangspunkt dieses chronomantischen Systems, nach dem ganz China sich durch alle Jahrhunderte hindurch gerichtet hat und noch richtet, ist der Kreislauf des Planeten Jupiter um die Sonne, welcher in einem sog. großen Jahre oder ungefähr zwölf Sonnenjahren sich vollzieht. Jupiter ist also der Gott, der das Tao der Menschheit reguliert, und seine höchst

wichtige Stelle in diesem Hauptzweig des kaiserlichen Taoismus erklärt, weshalb ihm im Pantheon der Staatsreligion ein Platz eingeräumt ist (s. S. 166).

Das Tao, der Naturlauf, ist unfehlbar regelmäßig. Mit gleicher Regelmäßigkeit soll also auch der Mensch seine wichtigsten Handlungen verrichten, und dieselben an feste Monate und Tage knüpfen. In alten Büchern findet man allerlei Vorschriften, welche auf diesen Zweck hinweisen, für Staatsdiener zusammengestellt; sie wurden ins *Li-ki* aufgenommen und dadurch für immer klassisch. Es hat also im klassischen Zeitalter Jahreskalender für Staatsverfassung, Sitten und Gebräuche gegeben, die nicht, wie der Almanach, jedes Jahr neu zu entwerfen und umzuändern waren. In späteren Zeiten sind mehrere Schriften dieser Art erschienen. Sie liefern uns vom ganzen Kreislauf des chinesischen Lebens ein wertvolles, naturgetreues Bild.

Solche Vorschriften, wie sie das taoistische Grundprinzip zwingend fordert, beherrschen ganz wie der Almanach das gesamte offizielle und bürgerliche Leben. Die, welche sich auf die Religion beziehen, nehmen eine hervorragende Stelle ein. Denn das Tao äußert sich durch die *Schen* und steht also in seinen verschiedenen Wirkungskreisen mit den Göttern in Verbindung, so daß auch alle Religion, welche die Erzeugung von Harmonie und Wohlwollen zwischen Menschen und Göttern bezweckt, als Taoismus zu betrachten ist. Also ist auch die Staatsreligion, samt so vielem im Staatsorganismus, von dem sie einen Teil bildet, taoistisch; ihre Festtage und Riten sind an feste Kalendertage gebunden, also dem Zeit- oder Naturlauf angepaßt. Confucianismus und Taoismus fließen auf diesem Gebiete vollkommen logisch zusammen.

Ethik.

Dasselbe ist auch auf dem Gebiete der Ethik der Fall. Wie alle Institutionen der Menschheit, soll auch diese sich auf Angleichung an das Tao stützen. Wie der Himmel und die Erde, so hat auch die Menschheit ihr Tao, also einen Lebensgang, der nur in Angleichung an diese zwei Naturmächte bestehen soll, und wohl kaum in etwas anderem bestehen kann. Denn der Mensch selbst ist, wie Himmel und Erde, durch Yang und Yin erzeugt (s. S. 168) und seine Seelen sind dieser dualistischen Weltseele entnommen; seine Natur oder *Sing*, sein Charakter, könnte also unmöglich von dem des Weltalls verschieden sein. Deshalb muß, wie alles, was die Natur erzeugt, die menschliche Natur grundsätzlich *schiën* oder gut sein. Sie besteht den Philosophen der Altzeit und der Neuzeit zufolge aus vier Haupttugenden oder *Schang*: Menschenliebe, Redlichkeit oder Rechtschaffenheit, Li (Zeremonieen und Riten, s. S. 163), und Kenntnis oder Wissen, und diese vier sind mit vier im *Yih* erwähnten Haupteigentümlichkeiten des Himmels zu identifizieren. Sie bilden also den Tao oder „Weg“, auf dem der Makrokosmos den Mikrokosmos fortbewegt, den Weg aller menschlichen Moralität, Summe und Substanz aller Sittenlehre. Sie umfassen alle mögliche Tugend oder *Teh*, ein Begriff,

welcher gleichzeitig allen den Segen in sich schließt, den die Assimilation mit dem Tao des Weltalls von selbst erzeugt.

Die Naturreinheit des menschlichen Charakters ist allgemein in den kanonischen Schriften anerkannt. Diese Schriften waren stets die Hauptmittel zur moralischen Erziehung der Menschheit, und gelten deshalb, sowie der Grundsatz der menschlichen Reinheit selbst, für gut taoistisch; sie gehören sowohl für Confucianisten wie für Taoisten zur Bibel. Das Grunddogma der menschlichen Erziehung oder der Charakterbildung durch einen auf das Tao gegründeten Unterricht ist auch für immer durch einen der größten Confucianisten in einer klassischen Schrift festgelegt, nämlich durch Tszĕ-szĕ, den Enkel des Confucius und Verfasser des *Tschung-yung*. Die Natur, durch den Himmel in den Menschen gelegt, so läßt er dieses Buch beginnen, soll sich nach dem Tao richten, und dieses soll durch Belehrung bewirkt werden.

Studium der klassischen Schriften.

Das hohe Staatsprinzip, welches beansprucht, die Menschheit durch Assimilation mit dem Tao glücklich zu machen, macht also auch den allgemeinen Unterricht der Nation in der Weisheit der kanonischen Bücher zur höchsten Staatsangelegenheit. Diese Bücher umfassen den Gedankenkreis, das Verhalten, die ethischen und politischen Grundsätze der heiligsten Vorfahren der Nation; sie sind also als Leitfäden für alles menschliche Verfahren, als Grundsteine für den Staat und die Gesellschaft, als Bibel aller Lehre zu betrachten. Nur wenn dies geschieht, wird das Tao völlig durchgeführt, Regierung und Menschheit glücklich gemacht.

Dieser taoistisch-confucianische Grundsatz wurde immer streng in Ehren gehalten und auch tatsächlich durchgeführt. Die klassischen Schriften, nebst den sich an dieselben anreihenden Kommentaren, bildeten allezeit die einzig orthodoxe Literatur. Nicht nur die gesamte ethische Erziehung durch Studium und Unterricht, sondern auch das darauf erbaute System der Staatsprüfungen und der damit zusammenhängenden Berufungen zu Staatsämtern stehen also, wie fast die ganze Staatsmaschinerie, auf taoistischem Boden.

Heiligkeit.

Durch Studium kann der Mensch sich Tugend in jedem Grade erwerben, auch sogar die allerhöchste Vortrefflichkeit: die des *Sching-sjen*, oder Menschen der *Sching* besitzt. Confucius ist in dieser Klasse der Allervortrefflichste. Der *Sching-sjen* besitzt das Tao des Himmels, und ist deswegen an Macht und Kraft den *Schen* oder Göttern ähnlich. Er ist das Individuum der Wirklichkeit und Wahrheit oder *Tsch'ing*, der auch andere zu bessern und zu vervollkommnen vermag. Alles dies findet man im *Tschung-yung*, teilweise auch bei Mencius, mit Begeisterung verkündet. Die ethische Disziplin, welche zu dieser wunderbaren Stufe von Heiligkeit führt, besteht in der Bändigung der Leidenschaften, welche herbeigeführt wird durch Übung der Zeremonieen und Gebräuche, durch Musik, und durch Assimilation mit dem Tao mittels Nachahmung der Eigenschaften derselben. Wie das Tao, so soll der Mensch leidenschaftslos, stille und

ruhig, gleichgültig, schweigsam sein. Unter den Vorschriften dieser Art ragen die des *Wu-wei* oder Nichttuns am meisten hervor. Das *Tao-teh-king* oder „Buch der Eigenschaften oder Segnungen des Tao", eine spezielle taoistische Schrift, welche von Lao-tszĕ, der vermutlich etwa ein halbes Jahrhundert vor Confucius lebte, geschrieben sein soll, sagt: das Tao selbst ist immer ohne Regung und ohne Anstrengung, und erzeugt trotzdem alles; der vollkommene Taomensch soll sich also ebenso durch *Wu-wei* führen lassen, und das Volk wird dadurch von selbst besser und rechtsinnig. Auch Confucius weigerte sich einmal seinen Schülern Unterricht zu erteilen, nur weil auch der Himmel nicht spricht, und weil trotz dieser allerhöchsten Schweigsamkeit die Jahreszeiten regelmäßig ihren Kreislauf vollbringen.

Lehre vom Nichtstun.

Der vollständige Taoist, der Heilige, heißt auch noch *Tschen-sjen*, „der echte Mensch".

Die Frage, welche jetzt ins Auge zu fassen ist, ist nun die, inwieweit hat dieses naturphilosophische Religionssystem auf den Götterdienst des alten und modernen China Einfluß geübt und denselben in eine neue Entwicklungsphase gebracht?

Vor allem muß hier erwähnt werden, daß der Taoismus in China die Lehre eines zweiten Daseins entwickelt hat.

Verlängerung der Lebensdauer.

Die alte Religion erkannte die Fortdauer der Seele nach dem irdischen Leben an, und besaß sogar ein ausgearbeitetes System von Totenopfern und Totenverehrung, welches der Confucianismus bis auf diesen Tag als Grundpfeiler der offiziellen Religion stets aufrecht gehalten hat. Die Lehre, daß das Tao und die Menschheit einheitlich verbunden sind, und daß der Mensch, der sich nach dem Tao richtet, mit demselben zusammenfließt, mußte notwendig die Meinung erzeugen, daß es möglich sei, mit dem Tao selbst ewig zu leben, wenigstens seine Lebensdauer bedeutend zu verlängern. Schon im *Tao-teh-king* wurde verkündet, daß, wer das Tao besitzt, lange besteht und bis an sein Lebensende nicht verwelkt. Dieses Buch lehrt uns auch, das Tao und der Himmel seien rein und stille, und auf diesen Eigenschaften beruhe die Rechtschaffenheit in der Welt.

Somit soll der Mensch, der mit dem Weltall ewig zu leben wünscht, in der Stille oder Einsamkeit himmlische Reinheit kultivieren, und zwar möglichst nahe am Himmel selbst, d. h. er soll sich in die Berge zurückziehen, und sich daselbst in Wu-wei und anderen taoistischen Tugenden üben.

Einsiedelei.

Wann und in welchem Maße solche und ähnliche Anschauungen zur Einsiedelei geführt haben, läßt sich nicht bestimmen; diese verliert sich vielleicht, wie der Taoismus selbst, in die graue Vorzeit. Lao-tszĕ selbst soll Einsiedler gewesen sein. Zahlreiche der chinesischen Literatur einverleibte Überlieferungen reden von sog. *Siën*, die sich in der vor- und nachconfucianischen Zeit das Tao erwarben. Sie fließen mit der Klasse

der *Schen* zusammen, denn die Besitzer des Tao sind, wie wir gesehen, *Schen*.

Es hat auch, was ganz verständlich, schon früh die Meinung geherrscht, daß Assimilation mit dem Tao oder Unsterblichkeit durch ununterbrochene Aneignung der aus dem Weltall gezogenen *Schen* zu erreichen sei. Unter den *Siën* hat es freilich sehr viele gegeben, die bedeutende Lebensverlängerung oder Unsterblichkeit durch das Essen oder Verschlucken von Kräutern, Gesteinen oder anderen Substanzen erwarben, welche man sich mit großer Lebenskraft oder starker *Schen*beseelung begabt dachte. Solche Lebenselixiere haben in der chinesischen Arzneilehre fortdauernd eine hervorragende Rolle gespielt, und noch heutzutage heißen mit tätiger Heilkraft begabte Arzneien allgemein *Siën*medizinen. Auch dachte man sich an mythischen, von keines Menschen Fuß betretenen Orten in den Bergen *Siën* in großer Zahl zusammenlebend, und auf Inseln im großen Ozean, zu deren Entdeckung der berühmte Kaiser der Ts'in-Dynastie, Schi-hwang, Expeditionen ausgerüstet haben soll. Lebenskräuter und beseelte Substanzen gab es dort im Überfluß. Das wichtigste aller dieser Paradiese war im Kwunlun-Gebirge, wo die *Siën* unter der Herrschaft einer gewissen Si-wang-mu Unsterblichkeit genossen.

Klosterleben.

Es hat sich bis jetzt aus der Literatur noch nicht ergeben, ob die Einsiedler des Taoismus vor der Einführung des Buddhismus in China als religiöse Vereine zusammengelebt, und also eine Art Klosterleben gestiftet haben. Vermutlich ist solches erst unter dem Einfluß des Buddhismus geschehen. Aus den Geschichtswerken läßt sich ersehen, daß neben buddhistischen Klöstern stets eine viel geringere Anzahl taoistischer Mönchs- und Nonnenklöster bestanden hat. Heutzutage scheinen nur noch sehr wenige übrig zu sein. Was die Klosterbewohner für die Erwerbung taoistischer Seligkeit ausrichten, ist nie vollständig erörtert worden.

Aus dem Gesagten geht zur Genüge hervor, daß von einer speziellen taoistischen Religion neben der confucianischen eigentlich keine Rede sein kann. Der Taoismus besitzt dasselbe Pantheon wie der Confucianismus, nur hat er die Zahl der Götter mit verschiedenen *Siën* vermehrt, die jedoch keineswegs auf andere Art und Weise als die *Schen* in den Volkstempeln verehrt und angebetet werden. Die *Wu* und *Hih* der alten und neuen Volksreligion treten dementsprechend als taoistische Priester auf und nennen sich taoistische Gelehrte (S. 177).

Das Mahāyāna.

III. Der Buddhismus. Der Buddhismus mag schon vor der christlichen Zeitrechnung allmählich seinen Eingang in China gefunden haben, und zwar teilweise, oder vielleicht ganz, in hīnayānistischer Gestalt. Sehr früh jedoch schon war das Mahāyāna ganz und gar überwiegend, wie dies noch heutigentages der Fall ist.

Das großartige Streben dieser Religion, das ihr den Namen Mahāyāna, „großer Wagen“, verliehen hat, ist ein zweifaches. Sie bezweckt einmal,

die ganze Menschheit auf gewisse Stufen von Seligkeit zu erheben, nämlich zu der Würde des Dewa, des Arhat und des Bodhisattwa, sogar des Buddha, und dann die Wege oder Mittel zur Erreichung solcher Seligkeit möglichst zu vermehren. Dieser Doppelzweck beruht auf dem einen großen Grundprinzip der allgemeinen Wesensliebe. Diese umfaßt auch das Tier, denn dieses kann, uralter Auffassung nach, durch Seelenwanderung Mensch werden, wie auch andererseits der Mensch in ein Tier verwandelt werden kann. Deshalb sind auch für die Tiere durch religiöse Mittel die Seligkeitsstufen zu bereiten, und man muß daher stets ihr Leben so gut wie das der Menschen schonen.

Wesensliebe.

Das Hīnayāna, „der kleine Wagen", die ursprüngliche Form der Kirche, führte den Menschen nicht höher als zur Arhatwürde. Diese war nur durch Abtöten der Weltlichkeit erreichbar, also durch Armut und Askese; der nach Seligkeit Strebende war Bhikschu oder Bettelmönch. Dieser Grundbegriff ist im Mahāyāna, das kein Mittel zur Seligkeit verwarf, stehen geblieben; das Klosterleben war also stets auch dessen Hauptinstitut. Es hat China in vergangenen Jahrhunderten mit Klöstern überschwemmt. Die Treppe zur Seligkeit mit den Hochstufen des Bodhisattwa und des Buddha versehen zu haben, ist sein Werk.

Klosterleben.

Die Klöster sind also spezielle Institute, die dem Suchen der Seligkeit gewidmet sind. Verschiedene Methoden von Seligmachung werden dort geübt; der Mönch kann sich diejenige auswählen, die seinen Neigungen und seinem Charakter am meisten entspricht; er kann auch mehrere, sogar alle ausüben. Strenge Askese und Armut sind fast ausgeschlossen; nur in wenigen Klöstern findet man einen oder zwei Brüder, die ihre Zelle oder ihre Grotte irgendwo im Klostergrunde nie oder äußerst selten verlassen und daselbst, in fromme oder gar keine Gedanken versunken, ihr Leben fristen, ohne Rücksicht auf ihren Körper. Bettelei außerhalb der Klostermauern kommt beinahe nicht mehr vor. Falls das Bedürfnis dafür auftritt, sendet der Abt die Brüder zur Einsammlung unter Laien aus. Dasselbe wird auch wohl durch mehrere Brüder zusammen an bestimmten Jahrestagen ausgeübt. Jedoch bettelt fast keiner mehr für seinen eigenen Lebensunterhalt; der eigentliche Bettelmönch hat schon lange aufgehört zu existieren. Die Mehrzahl der Mönche sucht die Seligkeit auf andere Weise.

Fast alle Gebäude, welche zusammen das Kloster bilden, sind mit Bildern von Bodhisattwas und Buddhas ausgestattet, und diese werden fortwährend verehrt und angefleht, damit sie den Seligkeitssuchern ihre helfende Hand leihen. Das wichtigste ist, den Geboten, welche Buddha gegeben hat, um die Menschheit rein zu erhalten und in Trefflichkeit und Tugend vollkommen zu machen, nachzuleben. Es sind dies, außer den fünf und den zehn Geboten, nebst dem Pratimokscha oder Klosterregeln, die auch dem Hīnayāna angehören, die 58 mahāyānistischen Gebote, die im *Fan-wang-king*, dem „Sūtra von dem Netze Brahmas" (Brahmajāla-

Gebote und Klosterregel.

Sûtra) enthalten sind. Der Mensch, der ihnen getreu nachlebt, wird schon in diesem Leben zum Bodhisattwa oder sogar zum Buddha und braucht sich nicht um die niedere Ordnung, die bloß zur Dewa- oder Arhatwürde führt, zu kümmern.

Das Klostergelübde oder die Mönchweihe.

Fromme Annahme der Gebote mit Ablegung des Gelübdes, denselben nachzuleben, bildet den Eintritt ins Mönchsleben. Man kann diese Zeremonie die Ordination oder Mönchweihe nennen. Nur wenige Klöster besitzen das durch die kaiserliche Regierung zuerkannte Recht, diese Weihe zu erteilen. Sie findet gewöhnlich im vierten Monat des Jahres statt. Um diese Zeit reisen die Schüler der Geistlichen, welche in kleineren Klöstern und Tempeln zerstreut im Reiche leben, dorthin und legen zu Füßen des Abtes, der als Weihbischof zu fungieren hat, das Gelübde ab, sich dem Triratna, d. h. den Buddhas, dem Dharma oder der Lehre, und dem Sangha oder der Kirchengemeinde anschließen zu wollen. Sie erklären dabei, ihre Sünden zu bereuen, und schwören unter Anrufung der Buddhas, die fünf Hauptgebote getreu halten zu wollen. Ein wenig später werden sie als Çramaneras angenommen, und zwar unter Ablegung des Gelübdes, sich von der Welt loszusagen und die zehn Gebote zu befolgen. Bei dieser Gelegenheit rasiert man ihnen den ganzen Kopf, und der Abt reicht jedem ein Bettelhemd (Kâschâya).

Ein oder zwei Tage später weiht man sie zu Çramanas oder Bhikschus, wobei die Annahme der Gebote des Pratimokscha das wichtigste ist. Dies geschieht vor einem Kapitel, welches aus acht vornehmen Mönchen und dem Abt als Vorsitzendem besteht. Die Zeremonie dauert mehrere Stunden; der Abt nimmt dabei einen erhöhten Sitz ein; das Kapitel sitzt rechts und links von ihm. Jeder Kandidat erhält eine Almosenschale. In kleineren Gruppen werden sie beiseite genommen, und ein Mitglied des Kapitels fragt sie aus, ob nicht gewisse Verhinderungen ihrer Zulassung zum Bettelmönchtum im Wege stehen. Sofort danach werden sie wieder vor das Kapitel geführt, und ein anderes Mitglied fragt dasselbe, ob die Aufnahme der Novizen in den Sangha zuzulassen sei. Es schweigt, stimmt also zu. Auf die nun folgende Frage des Abtes, ob sie den Pratimokscha getreu befolgen wollen, antworten die Kandidaten bejahend, und hiermit ist das Gelübde abgelegt. Mit einer Predigt und dem Segen des Abtes wird es besiegelt.

Nun folgt, gleichfalls schon am nächsten oder übernächsten Tage, die höchste Ordination, welche die Çramanas von der neuerworbenen Arhatwürde zu der des Bodhisattwa emporführt. Eine zeremonielle Sündenreinigung vor einem Bilde des Buddha und verschiedenen von Bodhisattwas geht vorher. Der Kandidat überdenkt dabei seine Sünden und fleht, daß die Höllenstrafen, welche er verdient, erlassen werden mögen; danach wäscht er sich den Körper und zieht saubere Kleider an. Dieses Reinigungswerk wird mit einem feierlichen Opfer an das Triratna verbunden, das angerufen und um Verzeihung angefleht wird. Nun beichtet der

Kandidat vor den Heiligen seine Sünden und schwört, daß er den 58 Geboten von Brahmas Netze auf ewig nachzuleben gewillt sei. Schließlich büßen alle ihre Sünden durch das Ablesen einer langen Litanei von dreihundert Buddhanamen, wobei sie beim Aussprechen jedes derselben niederknieen und die Stirn auf den Fußboden drücken.

Die nächste Zeremonie, welche auch auf einem der 58 Gebote beruht, ist das Brennen des Kopfes. In der großen Klosterkirche, wo die drei Bilder des Triratna stehen, versammelt man sich und jeder läßt sich einige Stückchen Holzkohle auf den glattrasierten Scheitel festkleben und dieselben, während man Buddha anruft, anzünden und bis auf die Haut wegbrennen. In früherer Zeit scheint man sich auch Finger und selbst wohl den ganzen Arm als Opfer des Buddha verbrannt zu haben. Sogar Fälle völliger Selbstverbrennung auf einem Scheiterhaufen werden in chinesischen Schriften berichtet.

Nachdem die zu Weihenden demütig den Abt um die Ordination angefleht haben und dieser ihnen über die Bedeutung und Wichtigkeit derselben ein weises Wort gesagt hat, rufen sie sämtlich unter seiner Leitung Buddha, Mandjuçrī und Maitreya an samt den Buddhas der zehn Teile des Weltalls, damit diese Heiligen ein Kapitel bilden mögen, welches ihnen die höchste Ordination erteile. Abermals bekennen sie ihre Sünden, passieren danach das Stadium der Reue und schwören wiederholt, nach Seligmachung aller Wesen streben zu wollen, dabei sich selbst zu unterrichten und zur Seligkeit zu führen. Der Abt fragt sie, ob sie eins der sieben Verbrechen begangen haben, welche vom Sangha ausschließen, und erweckt in ihnen den festen Vorsatz, den 58 Geboten nachzuleben, worauf sie das Gelübde aussprechen, diesen Vorsatz mit festem Willen auszuführen. Damit ist durch die Kraft dieses Willens die Ordination vollbracht.

Das mahāyānistische Klosterleben erstrebt also das Erreichen der Bodhisattwaseligkeit mittels Befolgung der Gebote von Brahmas Netze. Ohne Kenntnis derselben ist es also nicht möglich, das Mönchsleben zu verstehen.

Vegetariat.

Das erste und größte Hauptgebot verbietet, lebendige Wesen zu töten. Man ißt also im Kloster nie Fleisch oder Fisch und ist dort Vegetarier im absoluten Sinne. Die Gebote schreiben auch vor, den Tieren das Leben zu retten. Man hält also im Kloster bis zu ihrem natürlichen Tode Rinder, Schafe, Schweine, Hühner, Gänse, Enten und Fische, welche fromme Laien, um sich für das Jenseits Verdienste zu erwerben, gegen Bezahlung eines gewissen Kostgeldes den Mönchen zur Verpflegung anvertrauen. Bisweilen verrichten die Mönche bei den Ställen oder dem Teiche gewisse Zeremonieen, mittels deren auch die Tiere als Menschen wiedergeboren werden und mithin auch die höheren Stufen der Seligkeit erreichen können.

Predigt.

Mit besonderem Nachdruck fordern die Gebote das Predigen des

Mahāyāna, d. h. das Auftun des Weges zur Seligkeit für die ganze Welt. In jedem großen Kloster gibt es daher einen Predigtsaal nebst einem Kollegium von Mönchen, die den Titel von Predigern führen und den Abt als Hauptprediger an der Spitze haben. Weil aber das Predigen eine Verkündigung der heiligen Bücher und Gesetze ist, welche der Menschheit als Heiligungsmittel durch Buddha gegeben sind, so sind die Klöster selbstverständlich die Orte, wo solche Bücher angefertigt und ausgegeben werden. Die größten besitzen deswegen eine Druckerei mit einer damit hauptsächlich beschäftigten Mönchskommission von Schreibern, Holzschneidern, Korrektoren usw. Nebenbei gibt es Mönche, die den weniger unterrichteten Brüdern Kenntnis der heiligen Schrift beibringen.

Es gibt mehrere jährlich wiederkehrende Predigttage. Die Predigten der Mönchswelt sind, weil sie den von Buddha geschenkten heiligen Büchern entnommen sind, Predigten von Buddha selbst. Dieser allerhöchste Heilige spielt im Mahāyānasystem die Rolle des Weltlichtes, und seine Lehre, oder der Dharma, gilt für die Weltordnung, welche sich durch Spendung dieses Lichtes äußert und alle mögliche Wesen umfaßt und pflegt. Deshalb werden bei jeder Predigt oder „Erleuchtung" alle Buddhas, Bodhisattwas, Arhats und Dewas als anwesend gedacht; man bietet ihnen stets Weihrauch, bisweilen auch Blumen, Speisen und andere Gaben als Opfer dar. Andererseits werden die Māras oder Geister der Finsternis durch die Spendung von so viel Licht und die Anwesenheit so vieler Lichtgötter niedrigeren Ranges geblendet und bis auf den letzten vertrieben, zugleich mit ihnen werden auch die Übel, welche sie verursachen, vernichtet. Das Predigen ist deshalb nicht nur Heiligung, sondern auch in jeder Hinsicht Segnung. Man nennt es „das Drehen des Dharmarades".

Seligmachung der Toten.

Das Sūtra von Brahmas Netze schreibt auch vor, bei Todesfällen die heiligen Bücher jeden siebenten Tag bis zum siebenmal siebenten vorzulesen, damit der Entschlafene zur Bodhisattwawürde geführt werde. Es ist eine Hauptbeschäftigung der Mönche, diese Vorschrift unter den Laien zu erfüllen, und zwar geschieht dies häufig auf sehr feierliche Weise. Zur Ausstattung des confucianischen Ahnenkultus trägt also der Buddhismus recht vieles bei, und es ist kaum fraglich, daß er seine Popularität großenteils dieser Anpassung verdankt. Als Hauptbuch dient hier das Sūtra des Amitābha, des Buddha oder Sonnenlichts des Westens, wo das Paradies liegt. Die Vorlesung desselben wird gewöhnlich mit tausend- und abertausendfältiger Anrufung seines heiligen Namens verbunden.

Beeinflussung der Weltordnung.

Auch der regelmäßige Lauf der Weltordnung wird durch das Drehen des Dharmarades im höchsten Grade gefördert. Die Mönchswelt pflegt daher bei verheerender Dürre oder bei übermäßigem Regenfall die heiligen Bücher vorzulesen, und zwar auf besonderen zu diesem Zweck errichteten Altären, auf denen Abbildungen des alt-chinesischen regenbringenden Drachens, mit den Nāgas der Buddhisten verwechselt, angebracht sind.

Es werden dabei, wie bei jeder Sūtralesung, die Heiligen angerufen, Opferzeremonieen und andere Riten verrichtet und zahllose Zauberformeln (Dhāraṇī) gesprochen. Dies alles geschieht fast immer auf Befehl der Behörden, welche bei drohenden Mißernten wegen der damit verbundenen Hungersnot immer in großer Sorge sind. Auch bei Heuschreckenplagen geschieht dasselbe; ferner bei Krankheit und Seuche; bei dem drohenden Ausbruche von Aufstand und Krieg, sowie bei Überschwemmung, Feuersbrunst usw., kurz, bei jeder drohenden Gefahr, welche abgewehrt werden soll.

Heilige Bücher.

Weil also die heiligen Bücher alles Unheil vom Menschen abwenden und ihn in jeder Hinsicht nicht bloß glücklich, sondern auch bis zum höchsten Grade selig machen, liegt es auf der Hand, daß sie sich in China in der goldenen Zeit des Buddhismus fast bis ins Unendliche vermehrten. Zahllose gelehrte Kleriker haben sich der Übersetzung derselben aus Sanskrit und Pali gewidmet, wahrscheinlich auch große Mengen selbst geschrieben. Fromme Mönche haben Pilgerfahrten nach Indien unternommen, um daselbst heilige Schriften zusammenzusuchen und nach China zu bringen, und haben uns dadurch Reiseberichte hinterlassen, die für die Kenntnis des heiligen Landes und anderer Gegenden von hohem Wert sind. Von den berühmtesten Pilgern sind Fah-hiēn, der 399 seine Reise antrat, Sung-yün, dessen Reise zwischen 518 und 522 fällt, und I-tsing (634—713) zu erwähnen, besonders aber Hüen-tschwang, der von 629 bis 645 aus seiner Heimat abwesend war. Die auf diese Weise entstandene buddhistische heilige Literatur ist sehr umfangreich. Wahrscheinlich ist sie im Laufe der Zeit zum Teil wieder verloren gegangen. Sie heißt *San-tsang*, d. h. Tripiṭaka, und umfaßt die *King* oder Sūtras, die *Fah* oder Winayas: Gesetze, und die *Lun* oder Çāstras: philosophische Abhandlungen.

Seligmachung durch Wünsche.

Das Mahāyānagesetz fordert auch streng, daß man sich selbst und andere durch fromme Wünsche selig mache. Wünsche, vorausgesetzt daß sie ehrlich gemeint sind, haben also wirkende Kraft. Sie werden fast bei jeder Zeremonie, jeder Verrichtung der Klosterbrüder ausgesprochen und geben dem religiösen Leben ein eigentümliches Gepräge. Der gemeinschaftliche tägliche Frühdienst in der Klosterkirche, der hauptsächlich der Verehrung des Buddha des Ostens durch ein spezielles Sūtra gewidmet ist, wird mit langen Wünschen für die Seligkeit aller Geschöpfe geschlossen. Solchen Wünschen schließen sich stets Eide an, in denen man schwört, alle Wesen zur Seligkeit führen und glücklich machen zu wollen und in sich selbst die Buddhaweisheit zu vervollkommnen. Auf diese Weise fördert man das eifrige Vorwärtsschreiten auf dem Wege zur Seligkeit.

Dhyāna.

Eine wichtige Klostermethode zur Erreichung der Heiligkeit ist weiter noch das Dhyāna. Es besteht dies darin, daß man sich fest und tief und möglichst lange in die Seligkeit hineindenkt und sich dadurch in Wirklichkeit selig macht. Gedanken wie Wünsche bringen also die erstrebte

Wirklichkeit hervor; man kann damit zaubern. In großen Klöstern befindet sich gewöhnlich ein zu dieser frommen Gedankenarbeit angewiesenes Gebäude oder ein Saal, wo die Mönche sich in stilles Nachsinnen verlieren oder auch gedankenlos zusammensitzen und sich dadurch selig zaubern. Besonders sind die Wintermonate hierfür angewiesen.

Reue und Beichte.

Schließlich sind noch Reueübungen zu erwähnen mit Sündenbeichte, welche jeden Morgen beim Frühdienst abgelegt werden. Freilich kann man den Weg zur Seligkeit nicht mit gutem Erfolge betreten, wenn man sich nicht stetig von den Sünden, welche davon ablenken, reinigt. Und weil diese tägliche Reinigung kaum genügt, hat man daneben noch eine, den sogenannten Poshadha, eingeführt, welche bei jedem Neumond und Vollmond stattfindet. Bei dieser und jeder beliebigen Gelegenheit reinigt man sich von Sünden durch das Hersagen gewisser Sūtras, welche Buddha zu diesem Zwecke für die Menschheit gepredigt hat, sowie durch Litaneien, bestehend aus den Namen unzähliger Buddhas, und durch mancherlei andere Riten.

Sekten.

Eine Religion, die zur Seligmachung der ganzen Menschheit Mittel bietet, einschließlich der weiblichen Hälfte, welche fast überall in asiatischen Ländern als niedrigeren Ranges betrachtet und behandelt wird, mußte natürlich einen gewaltigen Einfluß auf die Laienwelt erhalten. Der kräftige Propagandageist, der das Mahāyāna beherrscht und auch aus vielen der 58 Gebote spricht, förderte das Eindringen in das Reich der Mitte ungemein. Man brauchte, um die versprochene Seligkeit zu erwerben, sich gar nicht in ein Kloster zurückzuziehen. Für den gemeinen Mann war es vollständig genügend, die fünf Hauptgebote zu befolgen; er wurde dann zwar nicht ein Arhat oder ein Buddha, aber doch wenigstens ein Dewa, womit sich der einheimische Begriff *Schen* oder Gott deckt. Es sind dann in der Laienwelt verschiedene Vereine entstanden, Sekten von Vegetariern, worin das weibliche Element eine dem männlichen gleichberechtigte, wenn nicht sogar eine überragende Rolle spielt. Außer dem Befolgen der fünf Gebote widmen sich die Sekten der Verehrung und Anrufung von seligmachenden Hauptheiligen, insbesondere des Buddha Çākya der Gegenwart, und des Amitābha des westlichen Paradieses. Ihre Namen, insbesondere der des letzteren, werden fortwährend angerufen. Auch Kwan-yin, der durch die Kirche importierte Awalokiteçwara, genießt täglich Verehrung. Ursprünglich männlich, dann in eine weibliche Gestalt umgewandelt, ist sie besonders für das Weib die Hauptschutzpatronin und die Spenderin irdischen und ewigen Glückes. Maitreya, der Buddha der Zukunft, der Messias, nimmt neben diesen dreien eine hohe Stelle ein.

Es läßt sich ohne Mühe einsehen, daß diese Sekten im religiösen Volksleben eine große Lücke ausfüllen, sogar ein Hauptelement davon bilden, weil sie durch ihr Streben nach einem besseren Dasein, das durch die fünf Gebote erreichbar ist, die religiöse Ethik vertreten. Ihre

Seligkeits- und Tugendlehre spricht dem Herzen des gewöhnlichen Volkes unbedingt viel kräftiger zu als die pedantische confucianische Lehre der Haupttugenden (S. 181), die auch höchstens im irdischen Dasein ein problematisches Glück schaffen. Religiöse Frömmigkeit ist denn auch in China nur in buddhistischen Kreisen zu finden; im Confucianismus gibt es nur Förmlichkeit und Ritual. Der Buddhismus kommt durch die Sekten dem menschlichen Bedürfnis eines innerlichen religiösen Lebens entgegen. Er verketzert nicht, weder Confucianismus, noch Taoismus; seiner weitumfassenden Weltanschauung entsprechend, betrachtet er beide Religionen, wie alles, was der Dharma umfaßt, als Teile dieser Weltordnung. Es liegt also auf der Hand, daß man in den Sekten das buddhistische Element mit verschiedenem der confucianischen und taoistischen Religion und Ethik entnommenen Material vereint antrifft. Das Sektenwesen in China ist durchaus eklektisch und synkretisch.

Erlösung der Toten.

Die Zusammenschmelzung zeigt sich besonders stark im Ahnenkultus. Das Mahāyāna hat diesem eine große Entwicklung gegeben und ist dadurch mit dem Confucianismus untrennbar verwachsen. Nur die buddhistische Kirche verstand es, was vorher in China niemand verstanden, die Toten selig zu machen, sie zur Erlösung zu führen. Sie besaß dazu ihre wunderwirkenden Sūtras und daneben ihre Tantra oder Zauberformeln, während überdies der Klerus, durch seine innige Versenkung in die Erlösungsdhyāna, indem er sich möglichst eindringlich vorstellte, daß die Seelen gelabt, gespeist und in das Paradies aufgenommen wurden, dies alles wirklich zu bewirken vorgab. Ihr Amitābha und ihre Kwan-yin wurden, durch Anrufung und wiederholte Nennung ihrer Namen, stets bereit gefunden, neben den Lebenden auch die Toten selig zu machen. Dies und anderes wurde, mit confucianischen Riten und Opferzeremonieen kombiniert, zu großartigen Seelenmessen zusammengeschmiedet, die bei Todesfällen sogar in streng confucianischen Familien durch den Klerus in größerem oder kleinerem Maßstabe gefeiert werden. Überdies ist der ganze siebente Monat der Erquickung der Seelen im allgemeinen und ihrer Erlösung aus der durch die Kirche mitimportierten Hölle gewidmet. Geistliche, geweihte und ungeweihte, die sich fast ausschließlich mit solchem Erlösungswerk beschäftigen und sich von den dafür bezahlten Belohnungen ernähren, leben überall im Reich in Tempeln und Klösterchen, sogar in gewöhnlichen Wohnungen.

Verketzerung.

Als unklassisch ist selbstverständlich der Buddhismus im Confucianismus verketzert. Krieg gegen Heterodoxie predigten schon die kanonischen Bücher, und mit besonderer Heftigkeit Mencius. Vor dem 5. Jahrhundert werden, wie es scheint, in den Geschichtswerken keine Verfolgungen der Kirche durch Kaiser und Staat erwähnt. Die späteren Gewaltmaßregeln waren stets besonders gegen die Klöster gerichtet. Am bekanntesten ist es, wie der Kaiser Wu-tsung der Thang-Dynastie i. J. 844 gegen die Klöster verfuhr. Fast alle wurden niedergerissen und die

Mönche und Nonnen gezwungen, ins weltliche Leben zurückzukehren. Seitdem sind unter jeder Dynastie die Klöster durch Vorschriften auf ein Minimum beschränkt worden, vor allem durch das bis jetzt bestehende Verbot, ohne kaiserliche Erlaubnis neue Tempel zu errichten oder alte umzubauen, sowie durch die Vorschrift, daß Ordinationszertifikate durch die Regierung zu verleihen sind, und daß ohne deren Gewährung keine einzige Weihe stattfinden darf.

Die Blüte der Kirche ist damit in China vernichtet. Sie ist jetzt nur ein Schatten von dem, was sie vor der Thang-Dynastie (618—907) gewesen. Die Verfolgung beruhte nicht ausschießlich auf religiösem Fanatismus, sondern auch auf der politischen Auffassung, das Klosterwesen sei mit dem praktischen Geiste der klassisch-confucianischen Staatsverfassung nicht zu vereinigen. Nonnenklöster von einiger Bedeutung bestehen wahrscheinlich gar nicht mehr. Auch taoistische Klöster, weil diese in den klassischen Schriften nicht erwähnt und mithin als ketzerisch betrachtet werden, wurden vom Staate fast bis zum letzten ausgerottet.

Auch die Sekten waren wahrscheinlich, samt dem Mönchswesen, stets der Verfolgung durch den Staat ausgesetzt. Aus der Zeit vor der Ming-Dynastie gibt es hierüber keine Nachrichten und aus der Zeit während ihrer Regierung nur wenige; dagegen sind wir über die Verhältnisse unter der jetzigen Dynastie ziemlich genau unterrichtet. Unter beiden Häusern standen die Sekten häufig gegen die Regierung auf. Besonders geschah dies seitens der Weißen Lilien-Sekte oder *Peh-liën-kiao*, welche wahrscheinlich eine ganze Menge von verwandten religiösen Vereinen umfaßt. Die Verfolgung der Sekten gründet sich auch nebenbei auf den Umstand, daß sie stark hierarchisch organisiert sind, und daß die Regierung, die immer in Furcht vor Konspiration und Aufstand lebt, im allgemeinen keine organisierten Korporationen duldet und dieselben stets auszurotten sucht.

Literatur.

Das Gebiet der Religionen und der Religionsgeschichte Chinas ist bisher nur sehr oberflächlich bearbeitet worden. Die bis 1881 erschienenen Skizzen und Beiträge, größtenteils in Zeitschriften zerstreut, sind übersichtlich kompiliert in H. CORDIER, Bibliotheca Sinica. Werke, die die chinesische Religion in weiterem oder sogar in ganzem Umfange zu schildern bezwecken, sind nie erschienen.

Nur das Studium und die Kenntnis der Grundsätze der confucianischen Staatsreligion sind zurzeit durch vorzügliche Übersetzungen der klassischen Schriften völlig zugänglich gemacht. Voran steht hier: JAMES LEGGE, The Chinese Classics, with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena and copious indexes; daneben sind auch die Übersetzungen des Sinologen COUVREUR S. J. besonders zu erwähnen.

Von den seit 1881 gedruckten größeren Arbeiten über die chinesische Religion einzelner Epochen ist zu erwähnen: DE HARLEZ, La Religion et les Cérémonies impériales de la Chine moderne.

Vom Taoismus sind nur drei Urquellen durch Übersetzung zugänglich gemacht: 1. das Tao teh king, wovon eine ganze Reihe von Übersetzungen erschienen sind, aber nur die des STANISLAS JULIEN und des LEGGE auf Textstudium und Textkritik beruhen und deswegen zuverlässig sind; 2. die Schriften des Tchwang-tszĕ, in Übertragung von LEGGE und GILES; 3. die Schriften des Liĕh-tszĕ, von ERNST FABER übersetzt.

DIE RELIGIONEN DER JAPANER.

1. DER SHINTOISMUS.

Von

Karl Florenz.

Einleitung. Der Shintoismus ist die alte japanische Religion, welche die Japaner in ihren Hauptbestandteilen wahrscheinlich schon bei ihrer Einwanderung vom asiatischen Festland in die von ihnen jetzt bewohnten Inselgruppen mitgebracht haben. Sie besteht noch heute als ein wesentliches Element des religiösen und politischen Lebens des Volkes fort, wenn auch die über die letzten anderthalb Jahrtausende ausgedehnte Vermischung mit der neu eingedrungenen buddhistischen Religion dahin geführt hat, daß es reine Shintoisten ebenso wie reine Buddhisten im modernen Japan nur in einer kleinen Minderzahl gibt. Es lassen sich drei Perioden in der geschichtlichen Entwicklung der Shintō-Religion unterscheiden: 1. die primitive Periode, bis zur Einführung des Buddhismus um die Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr.; 2. die Periode der Verschmelzung mit dem Buddhismus; 3. die Zeit der Wiederbelebung des reinen Shintoismus seit etwa 1700.

Naturdienst und Ahnenkult.

I. Die primitive Periode (bis Mitte des 6. Jahrhunderts n. Chr.). Der Shintoismus setzt sich bereits in seiner ältesten bekannten Form, die wir aus den Geschichtswerken Kojiki (712 n. Chr.) und Nihongi (720) und den Norito, „Ritualen“ (zuerst gesammelt und veröffentlicht 927) erschließen können, aus polytheistischem Naturdienst und Ahnenkult zusammen. Zu den ursprünglicheren Naturgottheiten, als da sind: eine Sonnengöttin, ein Mondgott, Sterngott, Windgötter, Gott des Sturmes und der Unterwelt, Regengötter, Donnergötter, Wassergottheiten, Flußgötter, Meergötter, Berggötter, Baumgötter, Erdgottheiten, ein Feuergott, eine Nahrungsgöttin usw., treten vergöttlichte Heroen, Häuptlinge und vornehmere oder geringere Vorfahren überhaupt. Die mythologische Spekulation geht dann noch einen Schritt weiter und schafft eine innige Verbindung zwischen beiden Göttergruppen, indem sie die Hauptfiguren der letzteren genealogisch mit den Hauptvertretern der ersteren in Zusammenhang bringt, z. B. das Geschlecht der Oberhäuptlinge und kaiserlichen Ahnen von der

Sonnengöttin, das Geschlecht der Oberpriester in der Provinz Idzumo von deren Bruder, dem Sturmgott Susa-no-wo ableitet, usw. Dem gleichen Grundsatz in der Aufstellung ihres Stammbaumes folgten auch die geringeren Geschlechter. Als die Japaner seit dem 5. Jahrhundert unserer Ära allmählich mit der Kultur der Chinesen und somit auch mit deren sehr stark ausgeprägtem Ahnenkult vertraut wurden, trat unter dem Einfluß des letzteren im Shintoismus der Ahnenkult dermaßen in den Vordergrund, daß er im Mittelalter und in der Neuzeit, wo der Konfuzianismus im 17. Jahrhundert noch einmal eine starke Einwirkung ausübte, sich zum Hauptelement des Shintoismus entwickelte.

Ursprung des Namens Shintō.

Die nationale Religion war ursprünglich namenlos. Erst nachdem im 6. Jahrhundert der Buddhismus ins Land gekommen war, welcher *Buppō*, „Gesetz Buddhas", oder *Butsu-dō*, „Pfad Buddhas", hieß, wurde für die Nationalreligion zur Unterscheidung von der fremden Lehre ein ähnlicher chinesischer Name geprägt, nämlich *Shin-tō*, „Pfad der [Landes-]Götter", oder ins Japanische übersetzt *Kami no Michi*.

Kami, „Gott", bedeutet eigentlich „oben"; die Götter sind dem Japaner einfach seine „Oberen", anthropomorph gedachte Wesen höheren Ranges, denen er Ehrfurcht schuldet, wie Kinder ihren Ahnen oder die Untertanen ihren Gebietern, deren guten Willen und Hilfe sich zu sichern oder deren Zorn und Strafgerichte abzulenken er durch schönwortige Anrufungen und Opfergaben trachtet. In der feierlichen Rezitation der *Norito* oder Ritualworte und der strengen Regeln unterworfenen zeremoniellen Darbietung von Opfern, meist Speiseopfern, erschöpft sich der ganze Gottesdienst. Die Norito preisen in poetisch-erhabener Redeweise die herrlichen Eigenschaften und Taten der Götter, nennen die Bedürfnisse und Absichten der Bittsteller, zählen pomphaft die reichlich dargebrachten Opfergeschenke auf. Wir besitzen noch die 27 wichtigsten Rituale aus der älteren Zeit bis zum 9. Jahrhundert, wertvolle Denkmäler der alten Sprache und der unverfälschten, ursprünglichsten religiösen Anschauungen der Japaner. Charakteristisch sind besonders die Gebete bei den Erntefeiern, dem Kult der Nahrungsgöttin, dem Kult der Windgötter, der Beschwichtigung des Feuers, dem Kult der Wegschutzgötter, der Vertreibung des Fluchgottes, der Beruhigung der kaiserlichen Seele, der Glücksanrufung für den Palast und seine Bewohner, der Einsetzung eines neuen Landeshäuptlings der Provinz Idzumo. Am bedeutendsten von allen ist aber das Gebet der „Großen Reinigung", *Ô harai no kotoba*, das bei der alljährlich zweimal, am 30. Juni und am 31. Dezember, stattfindenden Entsühnung des ganzen Volkes rezitiert wird. Dies Gebet macht uns mit der primitiven Ethik des nur halb zivilisierten altjapanischen Volkes bekannt, indem es eine Aufzählung alles dessen gibt, was als unrein und sündlich gilt — Unreinheit und Sünde als identische Begriffe genommen, welche auch das durch Plagen der Götter Gezeichnetsein in sich schließen. Als sogenannte himmlische Sünden nennt das Ritual: das Durchbrechen

Die Norito oder Rituale.

Ethische Anschauungen, Scheu vor Unreinheit, Reinigungszeremonieen.

von Reisfelddämmen, das Stören der Irrigation der Reisfelder, ackerbaustörenden Schabernack, das Rückwärtsschinden von Tieren bei lebendigem Leibe, die Verunreinigung rituell reiner Orte durch Exkremente. Als sogenannte irdische Sünden aber werden aufgeführt Körperverletzung (denn Blut ist unrein wie die Exkremente), Leichenschändung, ungewöhnliche Körpererscheinungen wie Albinismus und Behaftung mit Auswüchsen, Blutschande und Sodomie, Tötung fremder Tiere, Behexung, von den Göttern als Strafe verhängte Plagen wie Schlangenbiß, Blitzschlag usw. Daß die Scheu vor Unreinheit der wesentlichste Begriff der Shintō-Ethik war, ergibt sich auch aus zahlreichen anderen Gebräuchen und Sitten. Als besonders verunreinigend galten die Geburt, weil dabei Blut vergossen wurde, und der Tod. Für die Niederkunft der Wöchnerin wurde eine besondere Gebärhütte, Ubu-ya, errichtet, die man hinterher verbrannte; noch heute besteht dieser Gebrauch an manchen Orten, z. B. bei den Priestern des Kadori-jinja in Shimōsa, auf der Insel Ōki (Vries Island) usw. Auch hatte man, und hat noch jetzt an einigen Orten, Moya oder Trauerhäuser, worin der Tote bis zur Bestattung niedergelegt wurde. Im Zustande der Verunreinigung durfte man keinen heiligen Ort, keinen Tempel besuchen. So ist nach strengster Observanz der Tempelbesuch verboten: während der ganzen Trauerzeit um Eltern und Verwandte; an Tagen, welche Sterbetage der verstorbenen Eltern oder des Gatten sind; für 100 Tage, nachdem man dem Begräbnis eines Verwandten, für 7 Tage, nachdem man dem Begräbnis eines Fremden beigewohnt, für 3 Tage, wenn man in ein Haus gegangen ist, worin ein Toter liegt. Ein Tempel gilt als entheiligt, wenn auf seinem Grundstück jemand starb; dann darf 30 Tage lang keine Kulthandlung darin stattfinden. Ein chinesischer Reisender, welcher Japan in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung besuchte, berichtet, daß sich alle Glieder einer Familie, in der ein Todesfall vorgekommen war, nach dem Begräbnis mit Wasser von der Verunreinigung rein wuschen; eine jetzt verschwundene Sitte, zu der sich aber ein Pendant erhalten hat, indem jemand, der bei einer Verletzung ein bis drei Tropfen Blut verlor, an dem betreffenden Tage einen Tempel nur besuchen darf, nachdem er vorher ein Bad genommen hat.

Äußerste Vorsicht erfordert die Zubereitung und Darbringung der Opferspeisen: es wird dabei eine weiße Papierbinde, Fuku-men, „Gesichtsdeckung", vor Mund und Nase angelegt, damit der Hauch die Opfer nicht verunreinige, auch darf Fisch und Fleisch nicht mit der Hand berührt werden. Diese peinlichen Obachten gelten noch heute auch für die Bereitung der Speisen für den Kaiser; früher bestanden sie in allen vornehmen Häusern.

Die Furcht vor ritueller Verunreinigung hat oft zu barbarischer Härte geführt, indem man sich sogar vor der Pflege der Kranken scheute, sie aussetzte, Leichen an den Wegen liegen ließ usw. Die Sitte, daß man bei jeder rituellen Verunreinigung auch Privatpersonen gegenüber eine

Buße erlegen mußte, die angeblich zur Bestreitung der nötigen Reinigung (Harai) dienen sollte, wuchs sich mit der Zeit in ein unerträgliches Erpressungssystem aus, so daß im Jahre 646 die Obrigkeit dagegen einzuschreiten sich gezwungen sah.

Bei der obenerwähnten großen Entsühnung des ganzen Volkes, der Ô-harai-Zeremonie, wird die Reinigung durch eine symbolische Handlung ausgeführt. Man bekommt vom Priester ein in Gestalt eines menschlichen Kleides geschnittenes weißes Papier, Kata-shiro, „Repräsentant der [menschlichen] Gestalt" genannt, schreibt darauf Jahr und Monat der Geburt und das Geschlecht, reibt es über den Körper und haucht seinen Atem darauf, durch welche Prozedur die Sünden auf das Kata-shiro übertragen werden. Die Reinigungszeremonie endet damit, daß diese „Sündenböcke" in einen Fluß oder ins Meer geworfen werden, damit die vier Reinigungsgottheiten sie nach der Unterwelt fortführen und dort spurlos verschwinden lassen.

Das Sündenregister im Ô-harai-Ritual ist für unsere Kenntnis der altjapanischen ethischen Anschauungen um so wichtiger, als es sonst dem Shintoismus an einem moralischen System gänzlich gebricht. Der Satz, der nach gewöhnlicher Auffassung die ganze Moral des Shintoismus in sich schließen soll: „Folge den Geboten des Kaisers und den Eingebungen deines eigenen (von Natur guten) Herzens", ist erst von den Reformatoren der dritten Periode, wenigstens in dieser Klarheit, aufgestellt worden. Seiner oberflächlich theoretisierenden Phrasenhaftigkeit ist übrigens in der Praxis ein glänzendes Fiasko nur dadurch erspart geblieben, daß inzwischen durch Konfuzianismus und Buddhismus eine reellere, ins einzelne gehende ethische Grundlage geschaffen worden war. Auch ist das bekannte Gedicht Sugawara Michizanes:

„Wenn nur das Herz
Der Wahrheit Pfad und Norm
Gemäß sich hält,
So braucht ihr nicht zu beten,
Die Götter schützen dennoch",

das man so oft als charakteristischen Ausdruck der Shintō-Ethik bezeichnet, mit nichten ein Ausfluß des primitiven Shintō, sondern lediglich die hohe Auffassung eines durch rationalistische chinesische Philosophie geläuterten denkenden Geistes. Michizane († 903) war ja eines der glänzendsten Produkte des Einflusses chinesischer Kultur in Japan.

Ursprung der Welt und der Götter. Geschichte des Götterzeitalters.

Die Hauptquelle für die Kosmogonie, Theogonie und überhaupt die Mythen des Shintoismus bilden das 1. Buch des Kojiki und die beiden ersten Bücher des Nihongi. Danach steht am Anfang ein Urpaar, der Gott Izanagi und die Göttin Izanami — denn die vor ihnen aufgezählten einzelnen und gepaarten Gottheiten sind über allen Zweifel von späterer Mache, als schon chinesische Ideen eingewirkt hatten. Die beiden vermählen sich und erzeugen zunächst die japanischen Inseln, sodann eine Anzahl Naturgottheiten, nämlich die Sonnengöttin Ama-terasu, „die am

Himmel Leuchtende", den Mondgott Tsuki-yomi, Hiru-ko (vielleicht ein Sterngott?), den Sturmgott Susa-no-wo, „Ungestümer Mann", und den Feuergott Kagu-dzuchi, „Glüher". Auch den Windgott, die Erdgöttin usw. erzeugen sie. Bei der Geburt des Feuergottes verbrennt sich Izanami, scheidet von hinnen und geht in die Unterwelt, das Land Yomi, ein, wohin ihr der Gemahl folgt, um sie, wie Orpheus seine Eurydice, auf die Oberwelt zurückzuholen. Sie ist zur Rückkehr bereit; er übertritt aber ihr Gebot, nicht nach ihr zu sehen, während sie die Vorbereitungen trifft, macht aus dem Endzahn seines Kammes eine Fackel und erblickt zu seinem Schrecken ihren Leib aufgedunsen, eitrig, von Maden schwärmend und auf ihm die acht Donnergötter sitzend. Schleunigst ergreift er die Flucht, von den Erinyen ähnlichen scheußlichen Weibern der Unterwelt und Izanami selbst bis an den Grenzpaß, wo die Oberwelt beginnt, verfolgt. Auf der Oberwelt wieder angelangt, reinigt er sich im Flusse Woto in Himuka (Kyūshū) vom Schmutz des Hades, wobei aus den gewaschenen Körperteilen sowohl, wie aus seinen weggeworfenen Kleidungsstücken Gottheiten entstehen. Sonderbarerweise hören wir hier, als Variante im Nihongi, aber als Hauptdarstellung im Kojiki, zum zweitenmal von der Entstehung der Sonnengöttin, des Mondgottes und des Sturmgottes: „Durch Waschen seines linken Auges entstand die Gottheit Ama-terasu, dann durch Waschen seines rechten Auges die Gottheit Tsuki-yomi, dann durch Waschen seiner Nase die Gottheit Susa-no-wo." Die Doppelform der Mythe und die wesentliche Übereinstimmung der letzteren Fassung mit der chinesischen Sage von P'an-ku beweist zur Genüge, daß die ersterwähnte Zeugungsgeschichte der drei Gottheiten die ursprüngliche japanische Mythe ist, die zweite aber durch Übernahme von Elementen aus der chinesischen Mythologie entstand. Der Sonnengöttin und dem Mondgott — von letzterem hören wir aber nie mehr etwas — wird die Regierung des hohen Himmelsgefildes, dem Susa-no-wo die des blauen Meergefildes und der Unterwelt anvertraut. Hierauf folgen Mythen über einen schweren Konflikt zwischen Ama-terasu und Susa-no-wo, da dieser, statt sich in das ihm angewiesene Gebiet zu begeben, sich im Himmelsgefilde unnütz macht. Erst scheint ihre Rivalität beigelegt werden zu können: sie tauschen ein Gelübde aus, und Ama-terasu erzeugt aus Stücken von Susa-no-wos Schwerte Kinder, wie auch Susa-no-wo aus dem Haar- und Armschmuck der Sonnengöttin. Dann wird Susa-no-wo aber frech. Er verübt allerhand Schabernack an den Reisfeldern seiner Schwester, verunreinigt ihren Palast mit Kot und entsetzt sie schließlich dadurch, daß er, als sie webend in der Webhalle sitzt, einem himmlischen scheckigen Pferde die Haut abzieht, durch den Dachfirst der Halle ein Loch bricht und das geschundene Pferd hineinwirft. Die erzürnte Göttin schließt sich hierauf in eine Felsenhöhle ein, infolgedessen die ganze Welt dunkel wird und Tag und Nacht nicht mehr zu unterscheiden sind. Nur mit größter Mühe und List gelingt es den „achtzig Myriaden" Göttern, die

Schmollende wieder aus der Höhle hervorzulocken. Der schuldige Susa-no-wo muß zur Buße eine überaus rigoröse Reinigungszeremonie über sich ergehen lassen und wird schließlich mit „göttlicher Verbannung verbannt“. Er steigt auf die Erde herab und macht nunmehr die Provinz Idzumo zum Schauplatz seiner Tätigkeit. Er tötet eine große, achtgablige, mädchenfressende Schlange, nachdem er sie, ähnlich wie Jason den das goldene Vlies bewachenden Drachen, durch Reiswein eingeschläfert hat, entnimmt ihrem Schwanze ein wunderbares Schwert, das in späteren Sagen wieder eine Rolle spielt, heiratet die vor der Schlange errettete Jungfrau Kushi-nada-hime und erzeugt mit ihr einen Sohn, den Gott Ônamuchi, welcher Stammvater der Beherrscher von Idzumo wird. Hierauf treten die Sonnengöttin und ihre Abkömmlinge wieder in den Vordergrund. Es wird im Rate der Götter beschlossen, den Enkel der Sonnengöttin Ninigi als Beherrscher in das Mittelland des Schilfgefildes, d. h. Japan, hinabzusenden. Vorher werden wiederholt Götter zur Austreibung der bösen Geister ins Mittelland geschickt; die beiden ersten Missionen sind vergeblich, denn ihre Entsandten kehren aus verschiedenen Gründen nicht zurück. Erst die dritte Mission, aus den Göttern Futsunushi und Take-mikadzuchi bestehend, vollführt ihre Aufgabe und bewegt den Gottherrscher von Idzumo, Ônamuchi, und seinen Sohn Koto-shironushi, die Herrschaft an den erlauchten Sonnensproß abzutreten. Hierauf verläßt Ninigi seinen himmlischen Felsensitz und steigt mit gewaltiger Wegbahnung durch die Wolken des Himmels herab, aber nicht nach Idzumo, wie man vermuten sollte, sondern auf den Gipfel des Takachiho in Himuka (Insel Kyūshū). Auf der Landsuche gelangt er nach Ata, dem jetzigen Satsuma, und vermählt sich mit Sakuya-hime, der Tochter des Landesgottes. In einer einzigen Nacht wird sie so hoch schwanger, daß ihre Niederkunft unmittelbar bevorsteht. Den Argwohn ihres Gatten, daß wohl ein anderer schon vorher die Mutterschaft bewirkt haben müsse, zu widerlegen, unterwirft sie sich einem Feuerordal und gebiert in den Flammen unversehrt drei Söhne. Im Gefolge eines Zwistes mit seinem ältesten Bruder versenkt sich der zweite von diesen dreien, genannt Hiko-Hohodemi oder Ho-ori, ins Meer, gelangt in den Palast des Meergottes und heiratet dessen Tochter Toyo-tama-hime. Von Sehnsucht getrieben, kehrt er nach drei Jahren auf die Oberwelt zurück. Ihm folgt kurze Zeit danach seine Gattin, kommt in einer mit Kormoranfedern gedeckten Gebärhütte am Strande nieder, kehrt aber sofort wieder in ihre Meeresheimat zurück, weil ihr Gemahl sie trotz ihres Verbotes in der Gebärhütte, in der sie während des Geburtsaktes ihre ursprüngliche Drachengestalt angenommen hatte, belauscht. Das herangewachsene Söhnchen heiratet die jüngere Schwester seiner Mutter, Tama-yori-bime, und erzeugt mit ihr vier Söhne, von denen zwei unter vielen sonderbaren Abenteuern und Kämpfen mit ihren Genossen von Kyūshū, das damals Tsukushi hieß, aus nach Osten ziehen bis nach Yamato. Der eine von ihnen, Kamu-

Yamato Iware-biko, wird daselbst der Gründer und erste Kaiser des japanischen Reiches; im 8. Jahrh. n. Chr. erhielt er den posthumen Namen Jimmu-tennō, „Göttlicher-Krieger-Kaiser". Mit dem Auftreten Jimmus schließt die Periode, welche die Japaner das „Götterzeitalter" nennen, und beginnt, angeblich 660 v. Chr., die geschichtliche Zeit. In Wirklichkeit ist aber die mythische Zeit noch lange nicht zu Ende, denn die sogenannte Geschichte des ersten Jahrtausends ist nichts weiter als Mythe und Sage mit sehr wenig historischen Bestandteilen. Wir können aber hier den Überblick über die japanische Göttergeschichte zum Abschluß bringen mit der Bemerkung, daß sich in ihr deutlich drei Mythen- und Sagenkreise unterscheiden lassen, welche der Provinz Idzumo angehören als dem ältesten Einwanderungsgebiet japanischer Stämme von Korea aus, der Insel Kyūshū als Ausgangspunkt der später das ganze Land beherrschenden Stämme, und der Provinz Yamato mit Umgebung als späterem Hauptsitz dieser letzteren. Den Antagonismus zwischen den Kyūshū- und den Idzumo-Stämmen sahen wir in dem Zwist zwischen der Sonnengöttin und ihrem Bruder Susa-no-wo und zwischen den Nachkommen beider verkörpert.

Götter und Vergöttlichungen.

Die Zahl der Götter, deren Namen wir aus den mythologischen Quellenwerken, den Ritualen und dem praktischen Gottesdienst in den verschiedenen Landesteilen und Ortschaften kennen, ist eine unbestimmbar große; schon die alten Erzählungen gebrauchen daher den Kollektivausdruck „die 80 oder 800 Myriaden Götter" — *ya* 8 ist die heilige Zahl der alten Japaner und bedeutet oft nichts Genaueres als „viel". Die Götterzahl ist besonders infolge der durch den Ahnenkultus bewirkten zahlreichen Apotheosen von Helden, Gelehrten usw. stark angewachsen. Alles zum Hause Gehörige, auch das Geringste, wird vergöttlicht, so daß wir z. B. von einem Gott des Reiskessels, der Pfanne, des Ziehbrunnens und sogar des Aborts hören.

Strenggenommen wird jeder Dahingeschiedene ein Kami, welchem durch die Hinterbliebenen Opfer dargebracht werden. Die Japaner haben von jeher an eine Fortexistenz der Geister als gute oder böse Geister, an eine künftige Welt geglaubt, ohne sich aber davon eine klare Vorstellung zu machen. Der Shintoismus kennt keine Belohnung oder Bestrafung nach dem Tode, keinen Himmel und keine Hölle. Der Himmel, das „hohe Himmelsgefilde", ist lediglich die Gegend, wo die himmlischen Götter auf ihren Felsensitzen im himmlischen Fluß (der Milchstraße) residieren; die Toten wohnen im Lande Yomi, dem schmutzigen Hades, der von der Welt der Lebenden durch einen flachen Hügel geschieden ist; den Eingang dazu dachte man sich in ältester Zeit wohl in einem Winkel der Provinz Idzumo. Das Verhältnis zwischen Göttern und Menschen ist ausschließlich auf das Diesseits gerichtet.

Bemerkenswert ist von alters her die enge Verbindung des religiösen Kults mit den Regierungshandlungen, die sich auch in der fast völligen

Identität der Wörter für „Kult" (Matsuri) und „Regierung" (Matsuri-goto) ausprägt. Jede wichtige Staatshandlung begann mit Gottesdienst; der Souverän fungierte dabei als Oberpriester, persönlich oder in Vertretung. Bei jeder Gelegenheit fragte man die Götter um Rat, den man durch Inspirationen, Träume, Orakel und verschiedene Divinationsmethoden erfuhr. Durch Ordale, wie das Halten der Hand in kochendes Wasser (gen. Kugatachi, später Yu-saguri), das Ergreifen einer glühenden Axt, das Wandeln über glühende Kohlen (Hi-watari) usw., wurde das Urteil der Götter bei gerichtlichen Entscheidungen angerufen. Überhaupt waren die alten Japaner sehr abergläubisch und wurden nicht selten die Beute von schlauen Betrügern, die ihnen in einem Falle eine grüne, schwarzgefleckte Raupe als Gott der Ewigkeit und Reichtumsverleiher aufschwatzten — nur mußte man sich zu dem Zwecke dessen, was man schon besaß, erst entledigen.

Wie schon erwähnt, finden sich unter den Göttern viele vergöttlichte Menschen, die teils schon im Altertum, teils aber erst in jüngster Zeit in das Pantheon aufgenommen wurden. Merkwürdigerweise ist von den 128 Souveränen des Landes nur wenigen diese Ehre zuteil geworden, in erster Linie dem Kaiser Ôjin (angeblich 3. Jahrhundert n. Chr.), welcher unter dem Namen Hachiman oder Yawata als Kriegsgott verehrt wird, wahrscheinlich weil ihn die kriegerische Minamotofamilie als Schutzgott angenommen hatte. Dagegen sind viele Untertanen populäre Gottheiten geworden, z. B. der Staatsmann und Dichter Sugawara Michizane († 903) als Gott der Kalligraphie; der Krieger Kusunoki Masashige († 1336), verehrt in dem erst 1868 errichteten Minatogawa-Schrein zu Hyōgo; Iyeyasu, der Begründer des Tokugawa-Hausmeiertums († 1616), als Tōshōgu oder Gongen-sama; Hideyoshi († 1598), verehrt im Toyokuni-Schrein in Kyōto; aus der neuesten Zeit, kurz vor Beginn der Ära des gegenwärtigen Kaisers, sei die Vergöttlichung des Volksfreundes und Sittenlehrers Ninomiya Sontoku erwähnt. Bei all diesen Apotheosen hat das Volk die Initiative gegeben, der dann die offizielle Anerkennung durch die Regierung folgte.

Götterdarstellungen.

Der reine Shintoismus hat sich keine bildlichen Darstellungen der Götter zu Kultzwecken gemacht, wohl aber der unter dem Einfluß des Buddhismus stehende gemischte Shintō des Mittelalters und der Neuzeit. Deshalb finden wir z. B. eine Goldfigur der Göttin *Ama-terasu* im Hachiman-Tempel zu Fukagawa, Tōkyō; eine sehr lebensähnliche hölzerne Statue des *Iyeyasu* in einem Altarschrein der Naijin-Halle des Tempels Ankoku-den in Shiba, Tōkyō usw. Besonders oft trifft man Figuren von *Michizane*, im Kostüm der alten Hofadligen dargestellt, und im Hof der ihm geweihten Tempel liegt oft eine Stein- oder Bronzekuh, weil er im Exil immer auf einer Kuh umhergeritten sein soll; die Glücksgötter Daikoku und Ebisu werden im großen Schrein von Kizuki als *Ôkuni-nushi* (Ônamuchi) und *Koto-shiro-nushi*, Sohn und Enkel Susa-no-wos und Ahn-

herren des dortigen Hohenpriesters, verehrt, und ihre kleinen geschnitzten Statuen an die Gläubigen verkauft. Der gegen Wassergefahr schützende *Suitengū*, dessen sehr populärer Tempel im Nihonbashi-Bezirk von Tōkyō am fünften jeden Monats zahlreiche Besucher anzieht, und der auf eine Vermengung der Meergötter von Sumiyoshi bei Ōsaka mit dem indischen Neptun, Suiten, Sanskrit Varuna, zurückzuführen ist, wird jetzt als Vergöttlichung des Kaisers Antoku, der 1185 bei Shimonoseki mit seiner Amme Suke no Tsubone ertrank, betrachtet und als Gruppe: die Amme mit dem Kindkaiser auf dem Arm dargestellt.

Fuchskult.

Über die Speisegottheit *Uga no mitama*, populär *Inari*, welche bald als Frau, bald als bärtiger Mann, zwei Reisbündel an einer Stange tragend, dargestellt wird, müssen wir etwas ausführlicher werden. Die echte alte Idee von der Gottheit des Reises, der Reisfelder, ist beim gewöhnlichen Volke durch den Fuchskult überwuchert. Der Fuchs war ursprünglich nur ein der Reisgottheit heiliges Tier, wie der Hirsch der Gottheit von Kasuga, die Schildkröte dem Kompira, entwickelte sich aber im Laufe der Zeit zur Gottheit selbst. Auch andere Tiere werden göttlich verehrt, z. B. große Schlangen, weil sie die Ernte zerstören sollen. Inari bedeutet „Reismann", abgeleitet von ine, ina „Reis", wie hitori „ein Mensch" von hito „eins", futari von futa usw. Der Fuchs hat die Göttlichkeit von seinem Herrn Inari usurpiert und diesen in den Hintergrund geschoben. Das Volk glaubt an verschiedene Arten von Fuchsgeistern mit übernatürlicher Kraft. Vor den Inari-Tempeln sind immer sitzende Füchse aus Holz oder Stein aufgestellt. Der Fuchs kann wie Proteus allerhand Gestalten annehmen. Besonders gefürchtet ist der hito-kitsune „Menschenfuchs", welcher die Menschen behext. Fuchsbesessenheit, welcher man nur durch Beschwörungszeremonieen beikommen kann, spielt bis heute im Aberglauben des japanischen Volkes eine hochwichtige und oftmals verhängnisvolle Rolle.

Kultstätten und Schreine.

Ursprünglich hatte der Shintō keine Tempelbauten; die Wälder wurden als Sitz der Gottheiten angesehen, ein mit Steinen eingefriedigter Platz wurde als Kultstätte für den Gottesdienst hergerichtet. Yashiro, „Schrein", bedeutet eigentlich Hauseinfriedigung, ähnlich wie das griechische τέμενος, lat. templum erst nur etwas „Abgegrenztes" bezeichnete. Die Gestalt des noch jetzt beim Shintōkult gebrauchten *Himorogi*, das ich etymologisch als „heiliger Waldbaum" erkläre, nämlich ein Tisch mit Geländer ringsherum, in der Mitte ein Zweig des Sakaki — Sakaki (Cleyera japonica) und Hinoki sind die beiden heiligen Bäume des Shintoismus — mit daranhängenden weißen Papierstreifen, wohinein die Gottheit herabgerufen wird, ist offenbar eine Reminiszenz der alten einfachen Kultstätte. Mit besonderen Tempelbauten scheint man gegen Anfang der christlichen Ära, angeblich unter Kaiser Sujin, begonnen zu haben. Ihre Zahl wuchs rasch an. Das Zeremonialbuch Engi-shiki vom Jahre 927 zählt 3514 Tempel der Himmels- und Erdengötter auf; nach der amtlichen Statistik vom Jahre

1900 gab es 169 große, 57 902 kleine und 138 287 allerkleinste Shintōschreine mit 16 408 Priestern im ganzen Lande.

Die echten Shintōschreine sind im Gegensatz zu den reichgeschmückten Buddhatempeln überaus einfach. Ihre Architektur soll die des primitiven japanischen Hauses sein. Als Bauholz wird vorzugsweise das weiße Hinokiholz (Chamaecyparis obtusa) verwendet. Der älteste Stil hat Binsenbedachung, z. B. der Tempel in Ise; ein etwas modernerer Stil Schindelbedachung, z. B. die Tempel Kasuga und Kamo; der neueste Ziegel- und Kupferbedachung. Charakteristisch sind die an beiden Enden des Daches kreuzförmig überragenden Dachbalken (Chigi), sowie die quer über den First gelegten zigarrenförmigen Hölzer (Katsuo-gi), welche die Firstrahmen in ihrer Lage halten sollten; beide sind jetzt meist nur stilisierter Zierat. Ein Shintōtempel besteht im Gegensatz zu einem Buddhatempel immer aus zwei Abteilungen; 1. dem *Honden* oder *Shinden*, d. i. die Haupthalle, Sanktuarium, worin das Emblem der Gottheit, das Mitamashiro, aufbewahrt wird, und das vom Laien nicht betreten werden darf; 2. dem *Haiden* oder „der Gebetshalle". Die beide oft verbindende Zwischenhalle heißt *Ai-no-ma*. Verschiedene Zäune umgeben den Tempelhof, wo sich unter andern eine heilige Zisterne zum Händewaschen vor dem Tempelbesuch und eine Kagurabühne befinden, auf der bei den Tempelfesten (Matsuri) pantomimische Szenen aus der Mythologie und Legende aufgeführt werden, z. B. das Verbergen der Sonnengöttin in der Felsenhöhle, die Abenteuer Susa-no-wos in Idzumo, Yamato-takes Kriegszüge nach dem Ostland und nach Kyūshū; auch komische Intermezzi, wie durch den Hanswurst Hyottoko und die laszive Göttin Okame, werden eingestreut. Ein besonders auffälliges Kennzeichen der Shintōtempel ist das vor dem Eingang stehende galgenförmige Portal, *Torii* genannt, in seiner einfachsten und echten Form nur aus zwei runden hohen Pfosten mit darübergelegtem, beiderseits überstehendem, rundem Querbalken bestehend. Alle komplizierteren Formen, sowie andere Materialien als Holz sind Neuerungen. So spezifisch shintoistisch das Torii zu sein scheint, ist es doch nicht japanischen Ursprungs, sondern vom Festlande herübergebracht; auch der Name ist kein japanisches Wort, sondern vom indischen Toran entlehnt; die landläufigen Etymologieen wie „Vogelsitz" sind daher nichts weiter als volkstümliche Verlegenheitsetymologieen. Haupt- und Gebetshalle haben stets dieselbe Farbe: entweder die weiße Naturfarbe des Holzes, was der ursprüngliche Typ ist, wie in Ise; oder sie sind rot angestrichen. Das gleiche gilt von der Farbe der Torii. Von alten berühmten Tempeln sind rot der Kamoschrein in Kyōto, gegr. 677; der Kasugaschrein in Nara; der Inarischrein in Kyōto, gegr. 711, nach dessen Vorbild seitdem alle Inaritempel des Landes rot gestrichen sind.

Bau und Einrichtung der Tempel.

Torii.

Gewöhnlich finden sich vor jedem Sanktuarium zwei **Hundefiguren**, genannt *Koma-inu*, „koreanische Hunde", die von den buddhistischen Karashishi zu unterscheiden sind. Nur wenige Schreine haben andere Ge-

Tier-Skulpturen. Rōmon.

stalten als Koma-inu, nämlich der Kasugaschrein in Nara Hirsche, der Kitano-Tenjin in Kyōto Rinder, der Sannōschrein bei Kyōto und dessen Nachbildung in Tōkyō Affen. Vor der Gebetshalle jüngerer Shintōschreine steht oft ein zweistöckiges Tor, *Rōmon*, „Stockwerk-Tor", mit den Ya-daijin „pfeilbewaffneten Ministern", welche den Schrein wie die buddhistischen Ni-ō (Deva) verteidigen sollen. Wahrscheinlich sind sie buddhistischen Ursprungs, haben aber eine Shintōgeschichte und Namen.

Embleme der Gottheit. Spiegel, Gohei, Votivgeschenke.

Im Sanktuarium wird das Emblem der Gottheit, sino-jap. Shintai, „Gestalt des Gottes", jap. Mi-tama-shiro, „Stellvertreter des erlauchten Geistes", aufbewahrt. Es ist in verschiedenen Tempeln verschieden, gewöhnlich ein Metallspiegel, wie in Ise; in Atsuta ein Schwert usw. Das Emblem steckt in einem nach besonderer Methode zugebundenen Brokatbeutel, dieser in einem ohne Nägel gefugten Weidenholzkasten. Bei Umzügen wird letzterer noch in eine sog. chinesische Truhe (Kara-hitsu) gesetzt, um die ein heiliges Strohseil (Shime-nawa) geschlungen ist. Der als Shintai gebrauchte, niemals dem Auge sichtbare Spiegel ist entweder rund oder blumenkelchförmig und darf nicht mit dem Spiegel verwechselt werden, der in vielen Shintōschreinen auf einem Gestell offen sichtbar dasteht. Letzterer ist aus der buddhistischen Shingonsekte im Mittelalter übernommen und wird vom unwissenden Volke fälschlich als Symbol der Gottheit betrachtet. Es knüpft sich daran der gleichfalls aus dem Buddhismus entlehnte Aberglaube, daß ein Sünder sich darauf als eine Bestie spiegele. Im Innern des Allerheiligsten hängt ein Vorhang von fünffarbigem Damast, etwas weiter vorn einer von fünffarbiger glatter Seide, in der Gebetshalle ein purpurfarbener aus Kreppseide. Die bei Festen außerhalb der Gebetshalle errichteten zeltartigen Akusha haben schwarzweißstreifige Leinenvorhänge. Auf dem Altartisch und auch an anderen Stellen stehen *Gohei*, d. h. Stöckchen mit daranhängenden zickzackförmig geschnittenen, weißen Papierstreifen, welche einen symbolischen Ersatz für die ursprünglichen wertvollen Zeuge bilden, die man als Opfergaben für die Götter an die Bäume hängte. Am Eingang der Gebetshalle hängt ein Gong (Suzu), den man mit einem Seil anschlägt, um vor dem Gebet die Aufmerksamkeit der Gottheit zu erregen; darunter steht der Geldkasten (Saisembako), wohinein der Betende kleine Münzen als Opfergeschenk wirft. Vielfach sieht man im Haiden oder bei großen Tempeln sogar in einer eigens errichteten Halle (Gaku-den oder Ema-dō, „Bilderhalle") eingerahmte Bilder von Vögeln, Pferden u. dergl.; dies sind Votivgeschenke der Gläubigen, und das Bild des Gegenstandes ist eigentlich als Ersatz für den Gegenstand selbst gegeben. Sie heißen E-ma „gemalte Pferde".

Jeder Schrein besitzt eine Göttersänfte, Mikoshi, in welcher der Gott bei Festen in der Pfarre seinen Umzug hält. Waffen, als da sind Bogen, Pfeile, Schwerter, Lanzen, werden oft als göttliche Schatzstücke in den Tempeln aufbewahrt.

Rangordnung der Tempel. Einkünfte.

Den Göttern sind, wie Beamten, vom Staat Hofränge verliehen worden. Es traten manchmal auch Beförderungen ein: so lesen wir im 901 abgefaßten offiziellen Geschichtswerk Sandai-jitsuroku von einer Rangerhöhung des Windgottes. Die Tempel besitzen gleichfalls ihre strenge Rangordnung. Am höchsten rangieren die beiden Jingū, nämlich der Doppelschrein von Ise — der Naigū, „Innerer Schrein", ist der Sonnengöttin, der Gekū, „Äußerer Schrein", der Nahrungsgöttin geweiht — und der Schrein von Atsuta bei Nagoya. Alle anderen heißen Jinja und zerfallen in folgende Klassen: 1. Kwampeisha, Reichstempel, deren Zeromonieen unter direkter Aufsicht der Zentralregierung stattfinden; dazu gehören z. B. der Ôyashiro von Idzumo, der Kasuga in Nara, der Kamo in Kyōto, der Kadori in Shimōsa, der Kashima in Hitachi. 2. Kokuheisha, Provinztempel, Zeremonieen unter Aufsicht der Provinzialstatthalter. 3. Fu-kensha, Tempel der Großstädte und Regierungsbezirke. 4. Gōsha und Sonsha, Tempel der Landbezirke und Dörfer. Die Reichsschreine sind den göttlichen Ahnen oder einzelnen Kaisern und ausgezeichneten Untertanen geweiht. Die Einkünfte der Schreine sind nicht bedeutend: in einigen Fällen schätzt man sie auf ungefähr 40 000 Yen (80 000 Mark), viele haben nur wenige hundert Yen einzunehmen. Diese Mittel kommen aus Staatsbeiträgen, Beiträgen der Gläubigen und aus dem Verkauf von Amuletten. Der Jingū von Ise wird alle 20 Jahre abgerissen und vollständig neu gebaut (letzte Rekonstruktion 1889), das Holz des demolierten Schreins zerkleinert und als Amulette in Form von Kästen, Brettchen und minimalen Holzstückchen verkauft, was jedes Jahr eine ansehnliche Summe einbringt.

Die populärsten Schreine des Landes sind: der Große Jingū von Ise, der Ôyashiro von Idzumo, der Kasuga von Nara, der Kamo, Inari, Atago und Hachiman-gū in Kyōto, der Temman-gū von Dazaifu, der Kompira von Sanuki, der Suwa in Shinano und der Suiten-gū in Tōkyō. Die prächtigsten Feste und Zeremonieen finden in den vier erstgenannten statt.

Die Priesterschaft.

Die Shintōpriester heißen Kannushi oder Jinkwan, „Gottes-Beamten", und vererben in der Regel ihr Amt in der Familie, denn sie heiraten wie jeder andere. Für gewöhnlich tragen sie Laienkleidung. Die Priestertracht: ein langes loses Gewand mit weiten Ärmeln (Hita-tare), einen Gürtel um die Lenden, eine eigentümlich geformte Mütze aus schwarzem Taffet (Eboshi) auf dem Kopfe, legen sie nur bei der Darbietung der täglichen Morgen- und Abendopfer und bei den festlichen Zeremonieen an. Neben den Männern spielt das weibliche Geschlecht im Shintōdienst keine unbeträchtliche Rolle, doch wäre es kaum richtig, von „Priesterinnen" zu sprechen, wenn sie auch manchmal bei der Darbringung der täglichen Opfer helfen. In den meisten großen Shintōtempeln, so in Ise, sind Töchter der Priester, Mädchen von zehn bis zwölf Jahren, als sogenannte Miko, „erlauchte Kinder", angestellt, um den heiligen Kagura-Tanz zu tanzen; sobald sie mannbar werden, müssen sie abtreten. Nur im Großen Yashiro

von Idzumo werden Mädchen, welche die Pubertätszeit überschritten haben, gewöhnlich solche von sechzehn bis neunzehn Jahren, als Miko verwendet und manchmal sogar nach ihrer Verheiratung beibehalten; das Mikoamt ist hier in bestimmten Familien erblich. Seit ältester Zeit bis zum 14. Jahrhundert wurde bei der Thronbesteigung eines jeden Kaisers eine jungfräuliche Prinzessin aus dem kaiserlichen Hause als Vestalin nach dem Isetempel geschickt, um den heiligen Spiegel, das Emblem der Sonnengöttin, in Obhut zu nehmen. Hier sei erwähnt, daß nach der Mythe die Sonnengöttin ihrem Enkel Ninigi beim Hinabsteigen auf die Erde drei Schatzstücke mitgegeben hatte: einen Spiegel, ein Schwert, einen Edelstein, welche seitdem als kaiserliche Insignien gelten, wie in Europa Krone und Zepter. Zuerst sollen sie alle in der Wohnung des Kaisers gehalten worden sein, später wurden sie aber verteilt: der Spiegel nach Ise, das Schwert nach Atsuta; nur der Edelstein blieb im jeweiligen Palaste.

Man unterscheidet acht Rangklassen von Shintōpriestern. 1. Der Saishu, „Kultherr", immer ein Prinz, nur im Jingū von Ise. 2. Der Dai-Gūji, „Großer Tempelherr", Oberpriester des Jingū von Atsuta. 3. Gūji, „Tempelherren", Oberpriester der Reichs- und Provinztempel; unter ihnen, in denselben Tempeln dienend: 4. Negi, „Beter", 5. Go-Negi, „Unterbeter", 6. Shiten, „Satzungsvollstrecker". Die Priester der Fu-kensha heißen: 7. Shikwan, „vollstreckende Beamte", und die der Landbezirks- und Dorfschreine 8. Shishō, „Handhabung Leistende". Alle diese Bezeichnungen mit Ausnahme von Negi (von einem Verbum negu „beten") sind sinojapanisch und mehr oder weniger modernen Datums.

Gottesdienst und Opfergaben.

Die tägliche Opferung von Speisen ist ein einfacher Vorgang. Sehr feierlich und kompliziert ist aber der Gottesdienst an den großen Festen, Matsuri, deren Zahl und Bedeutung bei jedem Tempel verschieden ist. Manche Tempel feiern nur ein Fest im Jahre, andere jeden Monat eines usw. An den Matsuri der größeren Tempel nehmen nicht nur die betreffenden Priester, sondern auch die Behörden ex officio teil. Der Kern des Gottesdienstes ist die Darbietung der Opfergaben, Sonae-mono, welche auf kleinen Holzgestellen (Sambō) von den Priestern langsam und sorgfältig mit vorgebundenen Hauchmasken herbeigetragen und auf achtbeinigen Tischen (Yatsu-ashi) im Sanktuarium der Gottheit vorgesetzt werden. Je mehr Sonae-mono, desto mehr Yatsu-ashi, die staffelförmig einer vor dem anderen stehen, die vorderen immer niedriger als die hinteren.

Dem Dienst geht eine Reinigungszeremonie voraus auf einem eigens dafür abgegrenzten Platze beim Tempel. Die Gottheit des Reinigungsortes, Harai-do no Kami, wird in das Himorogi herabgerufen, durch Ritual und zeremonielle Handlungen (Schwenken mit dem Ônusa und Ausstreuen von Reiskörnern) werden Ort, Sonae-mono und Teilnehmer am Feste gereinigt; dann sendet man den Reinigungsgott wieder in seine Heimat

zurück. Nun begeben sich die Priester nach der Gebetshalle und der eigentliche Gottesdienst beginnt mit dem Aufschließen des Sanktuariums durch den Oberpriester. Dann kommt die Opferung. Der Reihe nach werden dargeboten: Seide, als Kleidung für den Gott bestimmt; Speiseopfer; das Tamagushi, ein Sakakizweig mit Edelstein, Schwert und Spiegel daran; das Mitegura, ein großes Gohei. Als Speiseopfer werden aufgetragen: Reiskörner in der Mitte; dann links und rechts davon der Reihe nach Sambō mit Fisch, Muscheln, Geflügel, Seegras, Gemüsen, Mochi (Reiskuchen), Früchten, Kuchen, Sake (Reisbier, auf jedem Sambō zwei Flaschen), Salz und Wasser. Diese Darbietung nimmt etwa eine Stunde in Anspruch; unterdessen spielt das heilige Orchester, bestehend aus drei Trommeln, Syrinx, Flageolett und Querflöte, wozu manchmal noch Zither und Laute kommen. Die Priester sind dabei im Zickzack von der Sakristei (Shinsen-ya) bis zum Altar aufgestellt und geben mit ausgestreckten Armen in Augenhöhe, damit ja kein Atem die Speisen berühre, die Sambō von einem zum andern weiter. Der Empfänger klatscht vor Übernahme in die Hände, zum Zeichen, daß er bereit ist, denn es wäre eine grobe Beleidigung der Gottheit, wenn man etwas fallen ließe. Hiernach erfolgt das Verlesen des Norito durch den Oberpriester und die Darbietung einer Geldspende — in Ise 100 Yen — durch einen Regierungsbeamten, darauf werden zwei Tänze getanzt: ein Kaguratanz durch Männer, und ein Yamato-mai, „Yamatotanz“, durch 12 Mädchen im Alter von 12 bis 13 Jahren mit Sakakizweigen in der Hand. Dann kommt unter Musikbegleitung das Abräumen der Opfer in umgekehrter Ordnung und Zurücktragen in die Sakristei, der Türschluß des Allerheiligsten und achtmaliges Händeklatschen aller als Signal der Beendigung der Zeremonie. Den endgültigen Schluß des Festes bildet das Naorai, d. h. das Verzehren der materiellen Reste der Opferspeisen und Getränke, aus denen die Gottheit die geistige Essenz genossen hat. In den kleineren Tempeln sind die Sonae-mono immer roh, in Ise und bei den Hauptopfern im kaiserlichen Palast werden aber an rituell reinem Feuer gekochte dargebracht. Rein ist das Feuer, welches durch Quirlen eines Hinokihölzchens in einer Hinokiplatte, oder nach abgekürzter Weise mit Feuerstein und Stahl entzündet wird. In alter Zeit wurde auch Wildfleisch, z. B. Hase, Wildschwein usw. geopfert, doch kam dies durch Einfluß des Buddhismus, welcher das Töten und Verspeisen der Tiere streng verbietet, ab. Die alten Japaner waren Fleischesser; sie vermieden nur das Fleisch der Haustiere, als Rinder, Pferde, Hunde, Katzen, Hühner und einiges andere.

Im Tempel verbotene Sprache.

Der Begriff der rituellen Reinheit erstreckt sich bis auf die Sprache. Die Shintōgötter hassen gewisse Wörter, die man deshalb an heiliger Stätte nicht gebrauchen darf (sog. Imi-kotoba). Zu ihnen gehören die Wörter für sterben, Grab, Krankheit, Blut, weinen, schlagen, Loch, wofür man die Umschreibungen besser werden, Erdhaufe, ruhen, Schweiß, salz-

wässern, streicheln, Garten brauchen muß. Besonders interessant ist der Antagonismus gegen den Buddhismus, der sich in dem Verbot gewisser spezifisch buddhistischer Ausdrücke wie Buddha, buddhistischer Tempel, Pagode, Mönch, Nonne usw. kundgibt; ein gewisser Humor liegt in den Ersatzwörtern für die kahlköpfigen Mönche und Nonnen, welche Haar-Lange, resp. langhaarige Weiber genannt werden müssen. Bis zur Revolution von 1868 durften übrigens Buddhapriester die Tempelhöfe zu Ise nicht betreten oder sie mußten sich durch Aufsetzen von bezopften Perücken, welche zu diesem Zwecke von Händlern verliehen wurden, erst entbuddhaisieren.

Matsuri oder Tempelfeste.

Zu Anfang des 8. Jahrhunderts teilte man die altüberlieferten Shintōfeste in große, mittlere und kleine ein, und setzte ihre Dauer auf einen Monat, resp. drei Tage und einen Tag fest.

Als großes galt das Thronbesteigungsfest, Daijō-we oder Ôname-matsuri, gefeiert im elften Monat des Jahres der Thronbesteigung, oder wenn die Vorbereitungszeit nicht zureichte, im November des folgenden Jahres. Es sollte die Regierungsära des neuen Kaisers einweihen. Der Kaiser brachte mit eigener Hand den Göttern den neugeernteten Reis aus zwei durch Divination als heilig rein erfundenen Orten dar. Vom Anfang des 13. bis zum Ende des 16. Jahrhunderts unterließ man die Feier, führte sie dann zwar wieder ein, hielt sie aber nicht in allen Fällen ab. Dazu wurde das Ritual „Glückwunschworte des Nakatomi“ rezitiert.

Zu den mittleren Festen gehören: das Toshi-goi-matsuri, Erntegebetsfest; die Götter sollen Kalamitäten durch Wind und Regen fernhalten und Fruchtbarkeit verleihen. Das Tsuki-nami oder Monatsfest dient demselben Zweck. Am Kanname-matsuri, dem Fest des Kostens des Reises durch die Götter, jetzt am 17. Oktober gefeiert, wird den göttlichen Ahnen der neugeerntete Reis dargeboten, und am Nii-name-matsuri, dem „Fest des Neuen Kostens“, am 23. November, verehrt der Kaiser die sämtlichen Götter, indem er ihnen den neuen Reis opfert und auch selbst zuerst davon genießt.

Kleine Feste sind unter anderen: das Ô-imifest, an dem der Wassergott von Hirose als Hauptgottheit verehrt wird, auf daß keine schädlichen Regengüsse kommen; das Fest der Windgötter von Tatsuta zur Verhütung verderblicher Stürme. Das Hana-shizume oder Blumenberuhigungsfest will Seuchen, welche zur Zeit des Abfallens der Frühlingsblumen gern ausbrechen sollen, vertreiben; das Ho-shizume oder Feuerbeschwichtigungsfest den Feuersbrünsten wehren; das Tama-shizume oder Seelenbeschwichtigungsfest das Leben des Kaisers verlängern und seiner erlauchten Seele Frieden schaffen; das Michi-ae die bösen Geister wegscheuchen usw.

Palast-Feste als nationale Feiertage.

Eine Reihe von Festen werden nur im Kashikodokoro, der „heiligen Halle“ des Kaiserlichen Palastes gefeiert, und das Volk nimmt an dem Kult in keiner Weise teil; es genügt, daß der Kaiser die betreffenden

Kulthandlungen an des Volkes Statt verrichtet. Bei diesen Festen steht die Verehrung der kaiserlichen Ahnen im Zentrum. Die wichtigsten dieser religiösen Hofzeremonieen, welche alle im strengsten Shintōstile gefeiert werden, sind nach der Zeremonialordnung vom Jahre 1867 die folgenden:

Am 1. Januar das Shihō-hai, die Anbetung der vier Himmelsgegenden. Der Kaiser betet zur Sonnengöttin und zu den himmlischen und irdischen Göttern um Glück für sein Volk und eine friedliche Regierung.

Am 3. Januar das Genshi-sai, Fest des Anfangs. An diesem Tage beginnt mit Götterkult die Regierungstätigkeit für das neue Jahr. Der Kaiser betet wiederum zu den göttlichen Ahnen um eine friedliche und gedeihliche Regierung.

Am 30. Januar der Gedenktag des Todes des vorhergehenden Kaisers Kōmei, das Kōmei-tennō-sai.

Am 11. Februar das Kigen-setsu, das Erinnerungsfest der Begründung der Dynastie durch die Thronbesteigung Jimmu-tennōs (angeblich 660 v. Chr.).

Am 21. März das Shunki-kōrei-sai, die Anbetung der kaiserlichen Geister am Tage des Frühlingsäquinoktiums.

Am 3. April der Gedenktag des Todes des Kaisers Jimmu.

Am 24. September das Shūki kōrei-sai, die Anbetung der Ahnen am Tage des Herbstäquinoktiums.

Am 17. Oktober und 23. November die schon oben erwähnten Feste Kanname und Niiname.

Die genannten Palastfeste werden als nationale Feiertage gehalten; die Ämter und Schulen sind geschlossen, das Volk beflaggt seine Häuser. Das Zeremoniell ist bei allen im großen und ganzen dasselbe; erst Darbringung von Speiseopfern vor den geöffneten Schreinen der heiligen Halle, dann Eintritt des Kaisers, der sich verbeugt, einen Sakakizweig mit Gohei zum Zeichen der Sündenreinigung schwenkt, Weihrauch in die Opferschalen steckt, ein Norito rezitiert und sich wieder zurückzieht. Nach dem Kaiser opfern die übrigen Anwesenden in ähnlicher Weise in der Reihenfolge ihres Ranges, dann werden die Opferspeisen wieder abgetragen und die Altäre geschlossen. Die „Heilige Halle“ ist ein großer, aus weißem Hinokiholz gebauter Raum ohne allen Schmuck. Im Hintergrunde stehen ein großer Mittel- und zwei kleinere Seitenaltäre: der Mittelaltar für die Sonnengöttin als Urahnin mit einem heiligen Spiegel als Sinnbild der Göttin; der eine Seitenaltar für die kaiserlichen Ahnen seit Jimmu-tennō, der andere für alle anderen Gottheiten. Vor jedem Altarschrein steht ein Weihrauchkessel.

Haus- und Familienkult.

Nicht minder wichtig als der offizielle Gottesdienst in den Tempeln und im Palaste ist der shintoistische Haus- und Familienkult, der vom ganzen Volke mit Ausnahme der Bekenner einiger buddhistischen Sekten geübt wird. Ganz ablehnend gegen die Kami, die Shintō-Götter, verhält sich nur die Shin-

sekte; von der Jōdo und Jishū opponieren lediglich die strenggläubigen Bekenner, welche allerdings die Mehrzahl bilden; die Nichiren haben meist ihren Widerspruch aufgegeben. Jede Familie besitzt sonst einen Kami-dana „Götter-Sims“, ein im Zimmer gewöhnlich sechs bis sieben Fuß über dem Boden angebrachtes noch mit der Hand erreichbares Brettgestell, worauf ein oder mehrere kleine Holzschreine (Miya) als Wohnungen der Gottheit stehen. Auch Täfelchen oder Zettel, Ofuda genannt, mit den Namen der besonders verehrten Gottheiten, unter ihnen namentlich die Sonnengöttin Ama-terasu, sieht man darauf. Auf ganz primitiven Göttersimsen fehlt der Miya; von mehreren Miya und Ofuda steht das heiligste immer in der Mitte. Bilder und Statuen der Götter waren, wie schon oben erwähnt, im alten Shintoismus unbekannt, sind aber seit dem Mittelalter unter dem Einfluß des Buddhismus aufgekommen und deshalb öfters auch auf den Kami-dana aufgestellt. Ein Hängebild (Kake-mono) mit shintoistischer Darstellung schmückt bisweilen das Tokonoma (Alkoven) eines Zimmers. Der Göttersims ist gewöhnlich in einer Ecke des Wohnzimmers angebracht — das Gastzimmer wird immer, die Küche möglichst vermieden —, bei Kaufleuten auch im Laden, und soll eigentlich nach Süden oder Osten, allenfalls nach Westen gerichtet sein, während die Richtung nach Norden oder Nordwesten als schlecht gilt, eine vielleicht chinesisch beeinflußte Anschauung, obzwar auch die alten japanischen Kaisergräber nie nach Norden gerichtet sind. Die Familienmiya sollen möglichst aus weißem Hinokiholz ohne Nagelung und ohne allen Schmuck hergestellt sein; doch findet man bei wohlhabenden Leuten nicht selten reichgeschnitzte und anderweitig geschmückte Schreine, die mit den kostbar lackierten und vergoldeten buddhistischen Hausschreinen (Butsu-dan) zu wetteifern suchen. Besonders gilt dies von den an Shintōfesten ausgestellten großen Festschreinen reicher Kaufleute. Zu den Paraphernalien eines Göttersimses gehören ferner zwei Miki-dokkuri, kleine Krüge oder Flaschen für den heiligen Reiswein, zwei Blumenvasen, in welche Sakakizweige oder Blumen gesteckt werden, und ein Lämpchen. Die Flaschen sind im strengen Stil aus rotem, unglasiertem Ton, sonst aber auch aus Bronze, Messing, Zinn; in der Mundöffnung steckt ein Aufsatz aus Holz oder Messing, genannt Kuchi-sashi, „Mundsteckling“, seiner Form nach wohl eine Nachahmung des buddhistischen mystischen Edelsteins Hōshu no Tama, dem Emblem der reinen Essenz. Das orthodoxe Lämpchen ist eine Tonschale mit Docht und Rapssamenöl, wird aber neuerdings vielfach durch ein winziges Petroleumlämpchen ersetzt. Die Lampe wird jeden Abend angezündet; wer sich dies nicht leisten kann, sollte es wenigstens am ersten, fünfzehnten und achtundzwanzigsten Tage jeden Monats tun; an diesen Shintōfesttagen bringt man auch frischen Reiswein dar und steckt neue Sakaki- oder Kiefernzweige oder Blumen in die Vasen. Zum Neujahrstage wird der Göttersims mit Sakaki- und Kiefernzweigen, Farnkraut und dem heiligen Strohseil (Shime-nawa) ausgeschmückt und Kagami-

mochi, runde doppelschichtig aufgebaute Kuchen aus gestampftem Reis, werden als Opfergaben dem Gotte vorgesetzt.

Ahnen- und Totenkult im Hause.

Bemerkenswert ist, daß zu den auf dem Kami-dana verehrten Gottheiten niemals die Geister der Familienahnen gehören. Bei der ungeheuren Mehrheit des japanischen Volkes sind Tod und Begräbnis eine Domäne des Buddhismus, und die Namenstafeln der Toten haben daher ihren gewöhnlichen Platz auf dem Butsu-dan. Nur der strenge Shintoist verfährt anders: er setzt die Totentafeln (Ihai) in einen besonderen Miya oder auf ein Gesims, Mitama-san no Tana, „Sims der erlauchten Seele", genannt, das aber, wenn irgend möglich, sich mit dem Göttersims nicht im selben Zimmer befinden soll. Die Ihai der Schintoisten sind einfacher als die der Buddhisten und bestehen aus einem Brettchen aus weißem Holz mit schlichtem Sockel, etwa acht Zoll hoch; die Ihai der Frauen sind kleiner als die der Männer, diejenigen der Kinder ganz klein. Auf der Tafel steht der Name des Verstorbenen mit dem Zusatz: ... *no Mitama* „Seele von ..."; einen Kaimyō, d. i. einen posthumen Ehrennamen, wie ihn jeder verstorbene Buddhist vom Priester erhält, kennt der echte Shintoismus nicht. Weniger skrupulöse moderne Shintoisten haben allerdings auch den posthumen Namen übernommen; derselbe erscheint dann immer mit dem Zusatz: ... *no Mikoto*, „erlauchte Person". Den Manen, repräsentiert durch die Ihai, werden zu bestimmten Fristen Speiseopfer dargebracht, und man betet zu ihnen. Daß die Ihai ursprünglich keinen Bestandteil des Shintoismus bildeten, sondern erst aus dem Buddhismus übernommen wurden, wird der Leser schon selbst geschlossen haben.

Begräbnisgebräuche der Shintoisten.

Die Shintoisten der alten Zeit begruben ihre Toten in der Erde. Seit dem Anfang des 8. Jahrhunderts aber begann man allmählich die buddhistische Feuerbestattung anzunehmen, die im 9. Jahrhundert allgemein wurde und bis in die Gegenwart fortbesteht, obgleich man in den siebziger Jahren versucht hat, die ursprüngliche Shintōbegräbnisweise wieder einzuführen, und von 1873 bis 1875 sogar die Leichenverbrennung gesetzlich verbot. Nur bei den höheren und höchsten Klassen hat die Rückkehr zum Alten Anklang gefunden, das Volk dagegen bleibt bei der durch tausend Jahre geheiligten Sitte der Leichenverbrennung mit buddhistischem Zeremoniell. Vom 8. bis 17. Jahrhundert wurden sogar die Leichen der Kaiser verbrannt, hatten sich ja doch viele von ihnen vom Shintoismus, dessen Haupt- und Oberpriester sie sein sollten, energisch abgewandt und waren glühende Verehrer Buddhas geworden! Die Shintōreformatoren der Neuzeit betonten dagegen, daß einen toten Körper den Flammen zu übergeben ebenso Unrecht sei, als einen Lebenden zu verstümmeln oder zu verbrennen. Die Shintoisten bedienen sich eines langen flachen Liegesarges (Ne-gwan) im Gegensatz zu dem kleinen hohen Sitzsarge der Buddhisten, in dem die Leiche mit nach der Brust angezogenen Knieen kauert. Nach der Einsargung der gewaschenen und gekleideten Leiche, der verschiedene gebrauchte Gegenstände, als Fächer, Schwert, Spiegel

usw. mitgegeben werden, findet im Trauerhause ein Seelendienst statt, bei welchem die Seele des Verstorbenen in einen kleinen einfachen, mit einer Doppelflügeltür versehenen Holzschrein, Mi-tama-ya „Haus der erlauchten Seele“, eingeladen und darin interniert wird. Man bringt vor dem Seelenhause Speiseopfer und Sakakizweige dar. Alle Teilnehmer des Begräbnisses sind weiß gekleidet. Als Besonderheiten beim Leichenzug erwähnen wir nur die voranschreitenden Träger mit Bambusfackeln, Wegekehrbesen und Fahnen; die weiße Tragbahre mit einem Dach über dem Sarg, ringsherum das heilige Strohseil mit Gohei; einen Krückstock und ein Paar weiße Schuhe, die auf dem Sarg ins Grab gesenkt werden, damit der Verstorbene mit ihrer Hilfe die Reise in das Jenseits vollende; einen zehn Fuß hohen Grabgedenkpfahl mit Namensinschrift als temporäres Grabdenkmal, Holzeimer und Kelle zur Besprengung des frischen Grabes, eine Truhe mit Früchten, Blumen usw. Das Trauerhaus und die zurückgekehrten Leidtragenden werden durch Gebet, Waschung und Salzbesprengung gereinigt. Als besondere Tage für die Verehrung der Seele des Dahingeschiedenen gelten im ersten Jahre der 10., 20., 30., 40. 50., 60., 90. und 100. Tag nach dem Tode; dann die Jahrestage des Todes im 3., 5., 10., 20., 30., 40., 50. und 100. Jahre.

II. Vermischung von Shintō und Buddhismus (Mitte des 6. Jahrhunderts bis ca. 1700). Wir haben im vorstehenden den echten Shintoismus geschildert, wie er in der ersten Periode bestand, dann im Mittelalter hier und dort, z. B. an den Hauptkultstätten von Ise und Idzumo, isoliert fortexistierte und in moderner Zeit neu ins Leben gerufen wurde. Gewisse chinesische und buddhistische Elemente sind schon in diese reine Form der japanischen Urreligion eingedrungen, was wir gelegentlich andeuten konnten. Um ein vollständiges Überwuchern durch buddhistische Elemente handelt es sich aber in den verschiedenen Mischformen, die man mit dem Gesamtnamen Zoku-Shintō, „vulgärer Shinto“, bezeichnet, und die in der Praxis den reinen Shintō zeitweilig fast ganz beiseite gedrängt haben.

Durch das seit dem 5. Jahrhundert beginnende Studium der chinesischen Doktrinen des Konfuzianismus wurden die vorher schon in Japan bestehenden moralischen Begriffe geklärt und fester bestimmt; auch altchinesische Kultformen und Zeremonieen wurden übernommen und bewirkten eine formelle Vervollkommnung des Shintō, dessen dürftiger religiöser Gehalt dem an religiösem Kolorit gleichfalls armen Konfuzianismus kaum irgendwelche Reibungsflächen bot. Dagegen war bei der im 6. Jahrhundert erfolgenden Einführung des Buddhismus mit seiner tiefen Metaphysik, seinem erhabenen Moralkodex, seinen pomphaften Zeremonieen ein Konflikt unvermeidlich. Es bildeten sich zwei Parteien: eine buddhafreundliche, an ihrer Spitze die Sogafamilie, und eine buddhafeindliche mit der Mononobefamilie voran. Mit Hilfe des Prinzen Umayado

(mit posthumem Namen Shōtoku-Taishi genannt) siegte die erstere, und von da ab verbreitete sich der Buddhismus nach und nach im ganzen Lande. Doch war die Lebenskraft des Shintoismus noch nicht gleich unterbunden; in den etwa 70 Jahren von Mitte des 7. Jahrhunderts bis zur Begründung der Nararegierung gewann sogar der Shintōkult an Ausdehnung und Intensität gegen früher, indem man sein Zeremoniell durch reichere Entlehnungen aus dem Konfuzianismus ausbaute.

Lehre von der Identität der Shintō-Götter und Buddhas.

Es wäre vielleicht noch zu wiederholten heftigen Reaktionen der alten gegen die neue Religion gekommen, zumal die Masse des niederen und ungebildeten Volkes an den alten Traditionen zäher festhielt als die neuerungslustigen oberen Klassen, wenn nicht einige hervorragende Bonzen in der buddhistischen Lehre vom Honji und Suijaku, d. i. vom Urbild und der Transformation, ein geeignetes Mittel zum Ausgleich gefunden hätten. Auf den Shintoismus und Buddhismus angewandt, behauptet diese Lehre in ihrer höchsten Ausbildung die Identität der Kami mit den Hotoke (Buddhas): die Götter des japanischen Götterzeitalters sind indische Buddhas unter anderen Namen, zeitweilige Manifestationen (Gongen) dieser letzteren. Den Grund zu dieser Anschauung hat der Bonze Gyōgi (geb. 678) gelegt, und schon in einem unter der Kaiserin Shōtoku 767 erlassenen Dekret lesen wir: „Man sollte vielleicht denken, daß die Kami mit den Hotoke in keiner Verbindung ständen, aber gerade die Kami sind es, welche die Satzungen des Buddha bewahren. Von nun an sollen die Bonzen nicht mehr wie früher verabscheut werden, sondern es soll ihnen nichts mehr im Wege stehen, daß sie mit den Shintōpriestern zusammen in den Shintōtempeln dienen.“ Im folgenden Jahre überreichte der Oberbonze Dōkyō buddhistische Gerätschaften und Sūtra an Shintōtempel und ließ die Buddhapriester zu den Shintōgöttern beten. In Ise und anderen Provinzen wurden schließlich Jingū-ji, kombinierte Shintō- und Buddhatempel errichtet. Von einer eigentlichen Verschmelzung beider Religionen kann man aber erst seit der Begründung des Sannō-Shintō durch den Bonzen Saichō (Dengyō Daishi, † 822) und wenige Jahre später des Ryōbu-Shintō durch den Bonzen Kūkai (Kōbō Daishi, † 834) reden. Die Sannōlehre stellt eine Assimilation des Shintō mit dem Buddhismus der Tendaisekte dar, der Ryōbu-Shintō oder Ryōbu-Shūgo-Shintō, „aus beiden Teilen assimilierter Shintō“, eine solche mit der Shingonsekte.

Sannō-Shintō und Ryōbu-Shintō.

Die Anhänger beider buddhistischen Sekten wetteiferten fortan miteinander in der Identifizierung und Aufnahme der Shintōgötter in ihr Pantheon, wobei sie ihre eigenen Wege gingen. So identifiziert die Sannōlehre die Shintōgötter Ônamuchi oder Amaterasu mit Shaka (Çākya) oder Hōshiku Daibosatsu, Kuni-toko-tachi oder Kamimusubi mit dem Medizingott Yakushi (Bhaishajyaguru), Masaka-a-katsu mit Amida (Amitābha), Kuni-no Sadachi mit der 1000händigen Kwannon (Avalokiteçvara), Izanami mit der elfgesichtigen Kwannon, Ninigi mit dem Not-

helfer Jizō (Kshitigarbha), Kashikone mit Fugen (Samantabhadra); und Kūkais Lehre identifiziert z. B. die sog. sieben Himmelsgötter mit den sieben Buddhas der Vergangenheit, die fünf Erdengötter mit den vier Buddhas der Gegenwart samt Shaka, Ôtomuji mit Shaka Muni, Kuni-Sadzuchi mit Birushana (Vairochana) usw. Um die Ryōbulehre schneller und gründlicher zu verbreiten, ließ Kūkai innerhalb vieler buddhistischen Tempelgehöfte auch Shintōschreine errichten, und die Amalgamierung wurde nach und nach eine so innige, daß an der Verwaltung und Bedienung der meisten Shintōschreine des Landes die Buddhapriester ebensowohl wie die Kannushi teilnahmen.

Verfall des reinen Shintō.

Der reine Shintōdienst kam dabei immer mehr in Wegfall. Seit dem zehnten Jahrhundert ging es mit ihm ständig abwärts, und die pompösen Wallfahrten der Fujiwara zu ihren Uji-gami („Familiengott")-Schreinen, ihr Bau mancher neuen Tempel zur Abwendung von Unglück und Erlangung von Gedeihen, die reaktionären Bemühungen des Kaisers Go-Sanjō (1069—1072) usw. änderten nichts an der Tatsache, daß der Shintō vom Buddhismus dauernd in den Schatten gestellt worden war. Die Buddhisten wurden so übermütig, daß sie den Shintōdienst direkt verhinderten. Die Provinzialschreine, die von Staats wegen erhalten werden sollten, gerieten in Verfall und wurden trotz der Verordnungen der Zentralregierung nicht wieder ausgebessert. Ja, selbst am kaiserlichen Hofe hielt man die alten Feste nicht mehr regelmäßig, da sich nicht wenige Kaiser als eifrige Anhänger des Buddhismus und Verächter des Shintō zeigten. Unter solchen Umständen gelangte der Shintōkult fast ausschließlich in die Hände der Sannō- und der Ryōbusekten: der reine Kult erhielt sich nur an den heiligen Stätten von Ise und Idzumo, sonst wurde er überall buddhaisiert. Die beredtesten Zeugen des buddhistischen Einflusses waren die Schreine, welche ihre ursprüngliche primitive Einfachheit aufgaben und mehr oder weniger zur indisch-chinesischen Architektur der Tera übergingen mit schweren, geschwungenen Ziegeldächern, kunstvollen Schnitzereien, Verlackungen und Vergoldungen, komplizierteren Torii aus Holz, Stein oder Bronze, dem Tempeltor Rōmon als Nachbildung des buddhistischen Sammon; manchmal wurden sogar Pagoden beigegeben. Daß die buddhistische Ikonolatrie auch eine Reihe von Shintōidolen hervorrief, ist weiter oben besprochen worden. Manche Kami sind geradezu buddhistischen Ursprungs, wie der populäre Kompira, den man zwar jetzt für den alten, obskuren, ähnlich lautenden Shintōgott Kotohira ausgibt, der aber in Wirklichkeit der indische Kumbhîra ist. Selbst an einer so reinen und heiligen Shintōstätte wie im Ôyashiro von Idzumo hat man es durch ein auf chinesische Homonyme begründetes etymologisches Kunststückchen dazu gebracht, den Kami Ôkuni-nushi mit Daikoku = Mahākāla zu identifizieren. Es herrschte vollkommene Willkür in der Auslegung der shintoistischen Traditionen, und eine natürliche Folge der einander widersprechenden Anschauungen und der verschiedenartigen Beimischungen

Bildung von Schulen

und Einflüsse war die Bildung von Sekten und Schulen. Wir wollen bloß die namhaftesten derselben erwähnen. Der Yui-itsu Shintō, „einheitlicher Shintō", gegen Ende des 15. Jahrhunderts von Yoshida Kanetomo, einem hohen Beamten des Kultusamtes, begründet, macht zwar Anspruch darauf, reiner Shintō zu sein, und kann theoretisch deshalb als erster Versuch, den Shintō wieder vom Buddhismus loszulösen, betrachtet werden, bewegt sich aber in der Tat noch ganz im Geleise des Tendaibuddhismus. Dagegen nahmen die Reformschulen des 17. Jahrhunderts, welche der Kannushi Deguchi Nobuyoshi vom Gekūschrein in Ise, Yamazaki Ansai, dessen Schüler Tamaki Isai, Takenouchi Shikibu und andere begründeten, im wesentlichen chinesische Theoreme auf: Deguchi z. B. fußte mit seiner Interpretation des Götterzeitalters auf dem Yih-king, dem „Buch der Wandlungen"; Yamazakis Suiga Shintō knüpft an Chū His Philosophie an und operiert überall mit den kosmischen Dualkräften Yin und Yang usw. Unter den unabhängigen, zu keiner Schule gehörigen Shintōgelehrten verdienen Yoshimi Kōwa und Tatsu Shōsha, beide Iseleute, erwähnt zu werden.

Harmonisches Zusammengehen von Shintō und Buddhismus im praktischen Leben.

Die Vermischung des Shintō mit dem Buddhismus, zu der noch konfuzianische Elemente kommen, ist beim Volke mit solch durchschlagendem Erfolge aufgenommen worden, daß in der modernen Zeit, selbst nach der offiziellen Wiederbelebung des reinen Shintō, wie bereits erwähnt, nur eine kleine Minderzahl der Japaner als reine Shintoisten oder reine Buddhisten angesetzt werden dürfen. Göttersims und Buddhaschrein stehen fast immer friedlich im selben Hause beieinander; Miya wie Tera werden gleicherweise besucht. Jedes Kind wird nach der Geburt von den Eltern unter den Schutz einer Shintōgottheit gestellt: der Schutzgott der Pfarre, der Uji-gami, wird der Patron. Etwa fünf Wochen nach der Geburt begibt sich die Mutter mit Kind und Kindermädchen oder Amme nach dem Pfarrschrein, betet, opfert einige Pfennige, und die ganze Zeremonie, Miya-mairi, „Tempelbesuch" genannt, ist beendigt. Überhaupt stellt der Miya an die Pfarrkinder nur geringe Anforderungen und begnügt sich mit einem Besuch zur Zeit des Matsuri und kleinen Spenden an Reis oder Geld für das Fest. Das Leben beginnt also shintoistisch, endet aber meist buddhistisch, da das Begräbnis mit wenigen Ausnahmen nach dem Ritus der Sekte, zu der die Familie gehört, stattfindet. Der praktische Unterschied der Rollen, welche beide Religionen für das Leben des Durchschnittsjapaners spielen, ist daher folgender: die Shintōgottheiten werden angerufen in Verbindung mit allem Günstigen, Freudigen, Glückverheißenden; Buddha aber in Verbindung mit den Kümmernissen des Lebens und beim Tode. Deshalb bleibt an Freudenfesten, wie Neujahr, der Buddhaschrein unberücksichtigt, während umgekehrt der Kamidana keine Rolle spielt, wenn es sich um Krankheit der Tod handelt.

III. Rekonstruktion des reinen Shintō (seit ca. 1700). Das 17. Jahrhundert hatte in Japan eine Renaissance der chinesischen Wissen-

schaften heraufgeführt, der als nationale Reaktion eine Wiederbelebung des japanischen Altertums folgte. Sprache, Literatur, Sitten, Religion Altjapans wurden emsig studiert, und ein patriotisch-chauvinistischer Geist, vergessend oder absichtlich ignorierend, daß die eigentliche Zivilisation Japans ein aus indischen und chinesischen Bausteinen aufgeführtes Gebäude war, eiferte gegen alles Fremde, besonders Chinesische, und setzte es zugunsten des Einheimischen, oder dessen was man für einheimisch hielt, ungebührlich herab. Die Führer dieser gelehrten nationalen Bewegung waren Kada († 1736), sein Schüler Mabuchi († 1769), Motoori († 1801) und Hirata († 1843). Ihre Verdienste um die japanische Philologie und Archäologie sind unsterblich; in ihrem Antagonismus gegen Buddhismus und Chinesentum haben sie oft Schwächen und Mangel an gesundem Urteil gezeigt. Charakteristisch sind solche Ansichten, wie die Mabuchis: daß die alten Japaner keine Moraltheorieen hatten, weil sie keine brauchten, denn ihre natürliche Disposition sei moralisch, wogegen die von Natur schlechten Chinesen (und anderen Ausländer) ein Moralsystem wohl nötig hätten; oder die Motooris: daß die bösen Geister, die Geister der Krummheit, die Menschen verleitet hätten, sich von den alten Lehren des Kojiki usw. ab- und dem Buddhismus und der chinesischen Philosophie zuzuwenden. Während es dem großen Philologen Motoori hauptsächlich darauf ankam, den Shintō durch Forschung in seiner ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen, dann selbstverständlich auch zu empfehlen, war Hirata ausgesprochener Theologe, der es sich in Schrift und Wort zur Lebensaufgabe gemacht hatte, für die Propaganda des reinen Shintō zu wirken und, damit aufs engste verbunden, die göttliche Abstammung des Mikado, sein ausschließliches Recht auf Herrschaft und somit die widerrechtliche Usurpation des aktuell regierenden Shogunats (Hausmeiertums) zu betonen. Trotz des Anspruches auf Reinheit und absolute Altertümlichkeit hat Hiratas Shintoismus chinesische Elemente, besonders in der Ethik, aufgenommen. Sein System ist ganz auf den Ahnenkult basiert: „Pflege des Andenkens der Ahnen ist die Hauptquelle aller Tugend. Wer seine Pflicht ihnen gegenüber erfüllt, wird weder gegen die Götter noch gegen seine lebenden Eltern der Achtung verfehlen; er wird auch treu sein gegen seinen Fürsten, ergeben seinen Freunden, gut und freundlich gegen Weib und Kind. Denn das Wesen jener Pflege liegt recht eigentlich in der kindlichen Pietät begründet. Diese Wahrheiten werden auch durch die Bücher der Chinesen bestätigt, welche besagen, daß der treue Untertan durch das Tor des pietätvollen Sohnes hervorgeht und kindliche Pietät die Grundlage aller guten Handlungen ist." Der kritische Historiker wird allerdings hier nicht von „Bestätigung", sondern von „Entlehnung aus dem Chinesischen" reden.

Shintō als Staatsreligion.

Die Bemühungen aller dieser Gelehrten und ihrer zahlreichen Anhänger um die Wiedergeburt des Shintoismus hatten für das Volk im weiteren Umfange ein praktisches Resultat erst nach der politischen Re-

stauration vom Jahre 1868. Lediglich um seiner politischen Bedeutung willen und gleichsam als Belohnung für die Dienste, welche die religiös-politische Shintōbewegung beim Sturz des Shogunats geleistet hatte, nahm die neue in Yedo (d. i. Tōkyō) installierte kaiserliche Regierung den Shintō in der Form und mit dem Inhalt, welchen Hirata ihm gegeben hatte, als Staatsreligion an. Es wurde ein Shintōkultusministerium, Jingi-shō, das über allen anderen Staatsämtern rangierte, eingesetzt. Den Buddhismus wollte man ganz unterdrücken, erkannte ihn offiziell als Religion nicht mehr an und entzog seinen Tempeln die bisherigen Einkünfte. Da der Buddhismus infolge Mediatisierung der Feudalfürsten auch die Unterstützung von dieser Seite her verlor und nunmehr nur auf die Almosenbeisteuer der Gläubigen sich angewiesen sah, trat eine allgemeine Verarmung und Vernachlässigung der Buddhatempel ein. Sehr empfindlich wurden von dem Eifer der Shintōreiniger die Tausende von Ryōbuschreinen des Landes betroffen, indem man rücksichtslos aus jedem Tempel, den man für einen ehemaligen Miya hielt, die Embleme des Buddhismus, die Bilder, Statuen, Zierate, Glockentürme, Pagoden entfernte und das Gotteshaus der shintoistischen Primitivität zurückgab. Unzählige Schätze der Kunst, deren Verlust unersetzbar, sind der Reinigungsmanie in den paar Jahren, die sie wüten und zerstören durfte, zum Opfer gefallen. Dann aber erhob der Buddhismus, der doch zu tief mit dem Volke verwachsen war, wieder sein Haupt. Das Jingi-shō wurde zunächst durch ein den anderen Ministerien gleichstehendes Ministerium der geistlichen Angelegenheiten (Kyōbu-shō) ersetzt, das die buddhistischen sowohl als die shintoistischen Priester anerkannte und beide als Kyōdō-shoku, „Religionslehrbeamte", bezeichnete; noch später sank das Kyōbu-shō zu einem einfachen Shaji-kyoku, „Bureau für Shintōschreine und Buddhatempel", herab. Durch die Verfassung vom Jahre 1889, welche dem Volke Religionsfreiheit gewährleistet, wurde die bei der Restauration beabsichtigte Verbindung von Staat und Kirche endgültig wieder aufgegeben und büßte der Shintō, wenigstens soweit das Volk in Betracht kommt, seine Stellung als Staatsreligion ein. Doch darf nicht übersehen werden, daß am kaiserlichen Hofe und bei allen von diesem ausgehenden und geleiteten öffentlichen Kulthandlungen der Shintō ausschließlich in Betracht kommt, daß er also in beschränkter Sphäre de facto, wenn auch nicht de jure, als Staatsreligion fortbesteht.

Shintō beim Volke.

Für das Volk im großen und ganzen ist die Epoche der Herrschaft des reinen Shintō ohne tiefnachhaltige Spuren vorübergegangen; allenfalls läßt sich eine Erschütterung des religiösen Gefühls überhaupt konstatieren. Die gebildeten Kreise, welche seit Jahrhunderten stark unter dem Einfluß des Konfuzianismus standen, kümmern sich weder viel um Buddhismus noch um Shintoismus und sind religiös indifferent. Wie in Deutschland die protestantische und die katholische Konfession örtlich ungleichmäßig verteilt sind, so ist es in Japan mit den beiden Hauptreligionen der Fall.

Im großen und ganzen überwiegt das buddhistische Element; fast ausschließlich shintoistisch ist aber die Bevölkerung der oftgenannten Provinz Idzumo, wo, man möchte sagen, jeder Stein eine Shintōlegende trägt. Dort, in Kizuki, ist ja auch der heilige Ôyashiro, welcher kaum dem Iseschrein an Bedeutung nachsteht; dort versammeln sich im Monat Oktober sämtliche Götter des ganzen Landes, ihre heimischen Tempel eine Zeitlang verlassend, weshalb in Idzumo dieser Monat der „Göttermonat", im übrigen Japan aber der „götterlose Monat" heißt. Hier hat der Buddhismus nie recht Eingang gefunden. Einen anderen Grund hat das Überwiegen des Shintō in der Provinz Satsuma: dort haben die Bonzen wegen eines politischen Verrates am Landesherrn vor etwa drei Jahrhunderten den Boden verloren.

Sekten.

Seitdem durch die Restauration der Shintō in den Vordergrund der religiösen Aufmerksamkeit getreten war, haben sich an ihm auch erneute Sektenspaltungen bemerkbar gemacht. Doch sind die sektarischen Unterschiede nicht bedeutend, und der Kultus ist praktisch homogen. Zu den aus der Feudalzeit her bestehenden älteren Sekten sind nach der Restauration von 1868 noch mehrere neue hinzugekommen, so daß wir etwa ein Dutzend aufzählen können, nämlich die Jingu-hōsai-kwai, Taisha-kyō (Idzumo), Fusō-kyō, Jikko-kyō, Kurozumi-kyō, Shūsei-ha, Taisei-kyō, Ontake-kyō, Misogi-kyō, Shinshū-kyō, Konkwō-kyō. Die Ausdrücke Kwai, Ha, Kyō in diesen Namen bedeuten Gesellschaft, Partei, Lehre. Die populäre Remmon-kyō und die äußerst weit verbreitete Tenri-kyō sind beide von ungebildeten Frauen des Volkes gegründet worden, üben Gesundbeten und verdanken ihren Erfolg der Leichtgläubigkeit der abergläubischen Menge.

Beschwörung. Amulette.

Das Heilen von Krankheiten durch Gebet und religiöse Zeremonie spielt übrigens auch sonst bei Shintoisten und Buddhisten noch heute fast dieselbe wichtige Rolle wie im Mittelalter, wo die auf allen hohen und steilen Berggipfeln herumkletternden Shūgenja oder Yamabushi, „Bergschläfer", das Beschwören der Krankheiten zu ihrem Berufe gemacht hatten. Der Shintoismus hat zu solchen Zeremonieen aus seinem Sonderschatze das Gohei beigetragen, in welches die Götter und Geister herabsteigen und oft durch den Mund desjenigen, welcher in krampfhafter Verzückung das Gohei in der Hand hält, ihre Weisheit verkünden. Die übernatürliche Heilmethode wird nicht nur von zahlreichen Privatpersonen zum Erwerb der Mittel ihres Lebensunterhalts gepflegt, sondern auch die Shintōschreine, selbst die vornehmsten und heiligsten, verschmähen es nicht, sich durch den Verkauf von Krankheit heilenden oder abwendenden Amuletten Einnahmen zu verschaffen. Eines besonders interessanten Amulettes, das der Yaegakischrein bei Matsue in Idzumo verteilt, sei hier Erwähnung getan, der „Puppen der ehelichen Verbindung". Zwei kleine Puppen in altem Kostüm, ein Ehepaar vorstellend, befinden sich in einem lang gefalteten Papier; die Frau hat ihren Arm mit langem Ärmel um die Brust des Mannes geschlungen. Dies Amulett wird von Liebenden geholt, um die

Vereinigung mit der ersehnten Person zu bewirken. Hatte es Erfolg, so muß das Amulett in den Schrein zurückgebracht werden. Hochgeschätzt ist das aus einem kleinen Holzstückchen des abgebrochenen früheren Schreins bestehende Amulett mit der Aufschrift An-san, „leichte Geburt", welches der Daijingū zu Ise ausgibt; wohl nur wenige schwangere Frauen in Japan verfehlen, es sich im Kleid über dem Unterleibe einzunähen. Zu den Amuletten im weiteren Sinne sind auch die schon früher erwähnten Ofuda, „heiligen Zettel", zu rechnen, meist Papierstreifen, seltener Holzbrettchen, mit dem darauf geschriebenen oder gedruckten Namen der Gottheit des Schreines. Die Ofuda des Daijingū mit dem Namen der Sonnengöttin oder der Nahrungsgöttin übertreffen alle anderen an Wert und sollten auf keinem Kamidana fehlen.

Religiöse Übungen. Wallfahrten.

Der Shintō verlangt von seinen Gläubigen, wie wir ausführten, keine schwierigen Leistungen. Im Gegensatz zum pessimistischen Buddhismus ist er eine Religion des Optimismus. Will man den Göttern eine Bitte ganz besonders dringend vortragen, so ergreift man wohl seine Zuflucht zu langandauerndem Gebet, Barfußgehen, Übergießen mit kaltem Wasser, Fasten und Abstinenz, oder tausendmaligem Besuch eines Schreins usw., doch nur in Ausnahmefällen, und die Leistung ist nicht immer so schlimm als sie klingt. Denn das Gelübde eines tausendmaligen Tempelbesuchs erfüllt man vollkommen, wenn man sich vor die Halle begibt und tausendmal immer einen Schritt rückwärts und wieder einen Schritt vorwärts tut. Die Wallfahrten nach heiligen Stätten, z. B. nach Ise, Kizuki, auf den Fuji, Ontake usw. sind noch die größten Unternehmungen, gestalten sich aber in der Praxis meist zu wahren Lustpartieen des naturliebenden Volkes.

Phalluskult.

Eine auffallende Erscheinung darf nicht verschwiegen werden, daß nämlich der Zugang zu manchen der heiligsten Wallfahrtsorte, wie zu den Schreinen von Ise, mit Freudenhäusern gespickt ist; ein Beweis, daß sexuelle Enthaltsamkeit nicht als Gottesdienst betrachtet wird. Ja wir dürfen sogar in dieser unser ethisches Gefühl seltsam berührenden Laxität eine tiefere Bedeutung suchen, eine Anknüpfung an die Zeit, wo der Phalluskult noch einen Bestandteil des Shintō bildete. Denn daß der primitive Shintō diesen in sich schloß, beweisen über allen Zweifel mehrere Stellen in den alten heiligen Texten. Der Kult hat sogar in weitem Maße bis in die Gegenwart fortbestanden, und trotz strenger Unterdrückung durch die gegenwärtige Regierung haben sich seine Symbole noch in nicht geringer Anzahl in entlegeneren Gegenden erhalten. Der höhere offizielle Shintō hat sich freilich seit langem von diesem naiven Elemente des Kultes freigemacht, und das Gefühl des modernen Bekenners des reinen Shintō widersetzt sich der Theorie, daß Shintō und Phalluskult einst, wenn auch in grauer Vergangenheit, miteinander in Beziehung gestanden haben sollten. Der Kult des Phallus (Konsei) war übrigens auch von den Buddhisten in den Ryōbu-Shintō aufgenommen worden.

Literatur.

Die auf Quellenstudium beruhende europäische Literatur über den Shintoismus ist sehr spärlich. Es kommen besonders in Betracht:

B. H. CHAMBERLAIN, Kojiki or Records of Ancient Matters (1882).

W. G. ASTON, Nihongi, 2 Bde. (1896).

K. FLORENZ, Japanische Mythologie (1901).

Derselbe, Japanische Annalen (Nihongi), 2. Aufl. (1903).

Sir E. SATOW, The Revival of Pure Shintō. Appendix zu Vol. III der Trans. As. Soc. Jap. 1875).

Derselbe, Ancient Japanese Rituals. Trans. As. Soc. Jap. vol. 7 und 9 (1879 u. 1881).

K. FLORENZ, Ancient Japanese Rituals (Fortsetzung der vorstehenden Arbeit). Trans. As. Soc. Jap. vol. 27 (1899).

DIE RELIGIONEN DER JAPANER.

2. DER BUDDHISMUS.

VON

HANS HAAS.

Sonderart des japanischen Buddhismus.

Einleitung. Der bekannte amerikanische Theosoph Oberst Olcott hat es vor anderthalb Jahrzehnten unternommen, eine Art Glaubensbekenntnis für die Buddhisten der ganzen Welt zu verfassen, ein Credo, das, alles eng Nationale beiseite lassend, nur das Wesentliche der Lehre enthalten soll, zu dem sich die Anhänger der buddhistischen Religion in allen Ländern bekennen könnten. Er stellte 14 Sätze auf, die nach seiner Meinung das *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* der Buddhisten zum Ausdruck bringen sollen. Mit unter den ersten, die ihre Zustimmung zu diesen Glaubensartikeln erklärten, waren eine Anzahl hervorragender japanischer Priester. Man mag über den Gedanken Olcotts, der zersplitterten buddhistischen Welt seine Dienste zur Herbeiführung einer Glaubenseinigung anzubieten, urteilen, wie man will, diese Approbation seiner Thesen durch die japanischen geistlichen Würdenträger tut doch mit hinreichender Evidenz dar: der Buddhismus in Japan ist nicht der völlige Abfall von der ursprünglichen Lehre des Stifters der großen asiatischen Religion, als den man ihn gemeiniglich hinzustellen beliebt, und er hat mit dieser, wie sie heute bei anderen Völkern des Ostens lebt, mehr, als man sonst wohl glaubt, gemeinsam. — Auf der andern Seite aber ist allerdings nicht zu verkennen: der Buddhismus in Japan stellt eine Form dieser Religion für sich dar, die sich von der genuinen Doktrin Gotama Buddhas in vieler Hinsicht nicht wenig unterscheidet und auch heute nirgends sonst ganz ihresgleichen hat. Der Buddhismus steht an Fähigkeit der Anpassung sicher nicht hinter dem Christentum zurück. Von Anfang an gemäß dem Befehl des Meisters eine Missionsreligion, hat er auf seinem Siegeszuge von seinem indischen Heimatlande, wo er — hierin der christlichen Religion ähnlich — längst erloschen ist, durch Zentralasien nach dem Westrande des Großen Ozeans enorme Wandlungen durchgemacht. Wo seine Absenker Wurzel schlugen, da erblühte eine neue Spielart. Japanische Religionshistoriker unterschieden neuerdings

drei Hauptentwicklungsformen: einen südlichen, einen nördlichen und einen östlichen Buddhismus. Der südlichen Kirche rechnen sie außer Ceylon die hinterindischen Länder Burma, Siam, Pegu zu, der nördlichen Nepal, Tibet, die Mongolei und die Mandschurei. Unter dem östlichen aber verstehen sie den von China, Korea und vor allem Japan. Nur der Buddhismus, wie er in Japan zu finden ist, soll als der orthodoxe Glaube anzusehen sein. Man wird gut daran tun, statt der bisher üblichen Unterscheidung eines südlichen und eines nördlichen Buddhismus allgemein diese Dreiteilung anzunehmen und sie nur dahin zu modifizieren, daß man China und Korea der nördlichen Schule zuweist, den Buddhismus in Japan aber als den östlichen für sich betrachtet. Das, will mir scheinen, fordert seine Eigenart.

Die Gestalt, in welcher der Buddhismus zuerst nach Japan kam.

Es war um die Mitte des 6. Jahrhunderts der christlichen Zeitrechnung, als der Butsudō (der Weg, d. h. die Lehre des Buddha oder der Buddhas) das äußerste östliche Thule Japan erreichte und so die dem Stifter in den Mund gelegte Weissagung erfüllte: meine Lehre wird sich nach dem Osten hin ausbreiten. Was, diese Frage drängt sich auf, war er, als er bei dem Inselvolke Einlaß heischte? Nach der traditionellen japanischen Annahme, welche als Geburtstag Shakas, wie der Erleuchtete hier heißt, den 8. April 1027 v. Chr. annimmt, ihn 17jährig heiraten, mit 19 Jahren am 7. Mai den Palast seines Vaters verlassen und als Priester die Hauslosigkeit im Gebirge antreten, im 30. Jahre nach erlangter Erleuchtung seine Predigttätigkeit aufnehmen und am 15. Februar 949 in der Mitternachtsstunde 80jährig ins Nirvāṇa eingegangen sein läßt, wäre der von ihm verkündigte Glaube bereits anderthalb Jahrtausend alt gewesen, als er vom asiatischen Festlande herüber nach Dai Nippon kam. Diese Bemessung gibt ihm, wenn man mit M. Müller 477 als das wirkliche Todesjahr Gotamas annimmt, 500 Jahre zu viel. Aber auch seine wirkliche Lebensdauer von 1000 Jahren war genügend gewesen, ihn beträchtlich umzumodeln. Ursprünglich eine die üppig ins Kraut geschossenen, metaphysischen Spekulationen des Brahmanismus zurückstellende Philosophie mit praktischer Abzweckung, eine Ethik der Selbsterlösung, war er längst zu einer Religion geworden, zu einer Religion mit einem zahllosen Heer von Göttern und Idolen. Der atheistische Stifter selbst, der die Welt nicht zwar entgöttert, aber die Götter von ihrem erhabenen Piedestal herabgenommen hatte, hatte einen Ehrenplatz in dem neuen Riesenpantheon gefunden, und im Lehrsystem spielte das Dogma von seiner deifizierten Person die hervorragendste Rolle. Er galt nicht mehr nur als der weise Lehrer, sondern als das fleischgewordene Absolute, die irdische, temporäre Erscheinungsform eines ewigen Prinzips, das sich, wie in ihm, schon in vielen Buddhas vor ihm dargestellt. Um seine verhältnismäßig einfache, wenn auch tiefsinnige Lehre hatte sich wieder eine Metaphysik gebildet. Die Verkündigung des Erleuchteten, der all sein Wissen aus eigener Intuition geschöpft zu haben sich berühmte, war längst als göttliche, übernatürliche Offen-

barung angesehen, und nicht nur seine echte Predigt, sondern auch die legendenhafte, ihm bloß zugeschriebene und die Lehren seiner älteren Anhänger und späteren Interpreten und Fortbilder seines Systems genossen, in einem umfassenden Kanon heiliger Schriften niedergelegt, dieselbe Verehrung wie vormals die inspirierten Bücher des Brahmanismus. Der Sañgha, anfänglich ein Orden von weltflüchtigen Mendikanten, besonders aus den Kreisen der Brahmanen- und der Kriegerkaste, von denen jeder einzelne sein Heil selbst schaffte, Erlösung aus dem Samsāra der Seelenwanderung suchend, war zu einer Leute aller Klassen, hoch und nieder, in sich fassenden Kirchengemeinschaft geworden mit einer hierarchisch gegliederten Priesterschaft, die in Tausenden von prächtigen Tempeln durch Opfer die höheren Mächte den Laien günstig stimmte und durch Gebete, Litaneien und feierliche Messen für Lebende und Tote interzedierte. Das war der Buddhismus, als er an Japans Pforten klopfte. Was aber war Japan, als die indische Religion bei ihm eine neue Heimstatt suchte?

Japan zur Zeit der Einführung des Buddhismus (Mitte des 6. Jahrhunderts).

Es war nicht, wie ein halbes Jahrtausend früher in China, eine Kulturwelt, in die der Buddhismus als ein fremdes Element eindrang. Auf dem Inselreiche, das heute 46 Millionen Einwohner zählt, mochten damals 3 bis 4 Millionen Menschen leben. Sie waren patriarchalisch beherrscht von einem Fürsten, dessen Autorität zu dieser Zeit bereits von den Häuptern der anderen Stämme, denen sein Klan ursprünglich gleichgestanden hatte, anerkannt war. Seine Befugnisse waren dreifacher Art: er hatte den Oberbefehl im Kriege, hohepriesterliche Funktionen und die staatsmännische Aufsicht über das Gemeinwohl. Seine Untertanen nährten sich hauptsächlich von Jagd und Fischfang, hatten aber längst auch das Land, soweit sie die kriegerischen Ureinwohner aus ihm zu verdrängen vermocht hatten, in Kultur genommen. Von ihrem kriegerischen Sinn und ihrer militärischen Tüchtigkeit zeugen ihre häufigen siegreichen Invasionen in Korea, von denen die ältesten Geschichtsbücher Japans Kunde geben. Durch diese Berührung mit den Koreanern wie durch direkten Verkehr mit China waren sie bereits in etwas von der Zivilisation des Reichs der Mitte beeinflußt. Die konfuzianische Morallehre war von länger her schon bekannt, scheint aber nicht imstande gewesen zu sein, das Volk auf eine höhere Stufe der Sittlichkeit zu heben. Ebensowenig wie sie vermochte dies die einheimische, später mit dem Namen Shintō, „Weg der Götter“, beliehene Religion (s. die vorhergehende Darstellung von K. Florenz). Um das zu erreichen, fehlte ihm ethische Kraft wie religiöse Tiefe. Seine offiziellen Hüter, die Kannushi, waren nicht viel mehr und anderes als Wahrsager, jedenfalls in keiner Weise qualifiziert zu Erziehern ihres Volkes. So kann man mit Fug sagen: der Buddhismus trat, als er nach Japan kam, in eine Lücke.

A. Geschichte des japanischen Buddhismus.

Die Einführung des Buddhismus eine Regierungsaffäre.

I. Alte Geschichte (552—784). Ein neuerer Autor macht die Bemerkung, in der ganzen japanischen Geschichte vom ersten Kapitel bis zu ihrem letzten sei es unerhört, daß eine radikale Reform durchgeführt oder ein neues System inauguriert worden wäre ohne offizielle Führung. Je und je sei es des Volkes Gewohnheit gewesen, sich den einzuschlagenden Weg von den regierenden Kreisen zeigen zu lassen und deren Direktiven zu folgen. Die Einführung des Buddhismus in Japan war jedenfalls ein offizieller Akt. Von Pèkché (jap. Kudara), einem der drei koreanischen Königreiche, wo im Jahre 384 n. Chr. ein von China berufener Mönch den ersten buddhistischen Schrein im Königspalast errichtet hatte, kam 552 eine Gesandtschaft an den Hof in Yamato, die eine buddhistische Statue und verschiedene Sūtras überbrachte nebst einem Schreiben des Königs Syöng-myöng (jap. Seimei), das sich in empfehlendem Lobpreis der tiefsten und wirksamsten aller Religionen erging, die sich vom fernen Indien allüberall bis in die drei Königreiche von Korea verbreitet habe. Der Kaiser, der damals an der Regierung war, ist Kimmei-tennō (540—571). Auf ihn persönlich scheint die Botschaft des koreanischen Herrschers Eindruck gemacht zu haben. Japanischem Ehrgeiz mußte die Religion des Buddha schon der Umstand empfehlen, daß sie der Glaube des zivilisierten Asien sei. War man doch auch in der gegenwärtigen Ära Meiji einige Zeit lang stark geneigt, das Christentum als Staatsreligion zu proklamieren, bloß um in nichts hinter den westlichen Kulturnationen zurückzustehen. Kimmei-tennō erwies sich als ein erleuchteter Herrscher, indem er der Gesandtschaft ein geneigtes Ohr lieh. Die Einführung des fremden Kults in das Mikadoreich ist ohne Zweifel ein Ereignis von solcher Wichtigkeit, daß sich ihm kein anderes in der alten japanischen Geschichte an die Seite stellen läßt. Mit dem Jahre 552 beginnt für Dai Nippon eine neue Epoche.

Gegensätzliche Stellung zum Buddhismus am Hof.

Freilich, so bereit Japan je und je gewesen, anzunehmen, was Gutes ihm vom Ausland angeboten wurde, daran fehlte noch viel, daß der neue Glaube auch alsbald der des Volkes geworden wäre. Er wandte sich zunächst nur an den Hof. Aber auch hier standen sich in der Stellung zu ihm zwei Parteien gegenüber, eine nationale, konservativ gesinnte und eine fortschrittliche, der überlegenen koreanischen Kultur aufgeschlossene Partei. Und dieser Gegensatz fiel zusammen mit einem politischen. Die damalige Konstellation am Hofe zu verstehen, muß man wissen, daß der japanische Adel von alters her in zwei gleich gestellte Klassen zerfiel, von denen die eine kaiserlichen, die andere nichtkaiserlichen Geblütes war. Zwei so entgegengesetzten Anschauungen huldigende Parteien mußten von dem eifersüchtigen Bestreben erfüllt sein, einander zu verdrängen. Wie die spätere große Umwälzung der Taikwaperiode (645—649), durch die an die Stelle des alten patriarchalischen Regierungssystems die Staatsordnung

der chinesischen Thangdynastie trat, wesentlich eine Folge des Präponderanzstreites dieser beiden Adelsparteien war, so wurde schon die Einführung des Buddhismus durch ihn begünstigt. Da aber Kaiser Kimmei und seine Nachfolger mit außerordentlicher Liberalität die neue Religion patronisierten, die eine Gottheit über ihrer kaiserlichen Majestät hatte, so liegt die Annahme nahe, daß zur Zeit der Einführung des Buddhismus die göttliche Abstammung des Mikado noch nicht als politisches Dogma in Geltung stand, sondern samt der Bezeichnung Tenshi, d. h. „Sohn des Himmels", späteren Ursprungs ist.

Sieg der buddhafreundlichen Partei am Hofe.

Der Kampf zwischen den beiden Parteien wogte lange hin und her, und bald hatte diese, bald jene das Übergewicht. Selbst der Kaiser geriet ins Schwanken. Epidemieen und Feuersbrünste, Not und Tod, die während und nach seiner Regierungszeit Land und Volk heimsuchten, erklärten die einen als Folge des Zornes der über die Einführung einer fremden Gottheit unwilligen Nationalkami, die anderen als Strafe Buddhas für die Zerstörung seiner Schreine, Pagoden und Bilder, an welch letzteren die Shintōanhänger, welche Idole nicht gewöhnt waren, besonderen Anstoß nehmen mußten. Mehr als eine Verfolgung mußten die Anhänger des neuen Glaubens über sich ergehen lassen. Endlich trugen die Buddhafreunde am Hofe den Sieg davon, nicht ohne Waffen und Blutvergießen.

Prinz Shōtoku Taishi, der Konstantin des japanischen Buddhismus.

Der eifrigste und wirksamste Förderer erstand dem Buddhismus am Hofe in einem hochbegabten kaiserlichen Prinzen Shōtoku-Taishi, der während der Regierung der Kaiserin Suiko (593—628), die gleich den meisten ihrer Nachfolgerinnen auf dem Thron der ausländischen Religion beinahe fanatisch ergeben war, die Geschicke des Reiches lenkte. An der Spitze innerpolitischen Fortschritts und der geistigen und moralischen Kultur seiner Zeit stehend, erwies sich dieser begeisterte Lehrling chinesischer Zivilisation und erste japanische Literat auch als Führer seines Volkes auf dem Gebiete der Religion. Es ist keine Übertreibung, wenn man sagt: was Konstantin d. Gr. für das Christentum im römischen Reiche und was König Açoka für den Buddhismus in Indien war, das war dieser große Regent, der selber den Thron nie bestiegen hat, für den Buddhismus in seinem Lande. Und wie bei Açoka, so war auch bei ihm das Eintreten für den Buddhismus nicht nur der Ausfluß von Staatsklugheit, sondern Sache eigener innerer Überzeugung. Er war dem Buddha, dem Gesetze und der Priesterschaft, den „drei kostbaren Schätzen", deren Verehrung er in seinen Konstitutionen allem Volk befahl, selbst glühend ergeben. Ihm war kein Zweifel, daß es kein besseres Mittel gebe, sein kriegslustiges Volk fügsamer zu machen und auf eine höhere Stufe der Kultur zu heben, als die buddhistische Lehre mit ihrer Disziplin und Organisation, und darum ging seine Politik darauf aus, den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen. Daß der Prinz, der nicht nur Kommentare zu heiligen Schriften verfaßte, sondern sich nicht scheute, selbst zu predigen, nicht erfolglos sich bemühte, bekundet die Tatsache, daß 623, zwei Jahre

nach seinem Tode, nur siebzig Jahre nach der ersten Einführung des Buddhismus, ein angestellter Zensus ergab, daß bereits nicht weniger als 46 Tempel, 816 Priester und 569 Nonnen im Lande vorhanden waren. Buddhabilder aber waren nicht mehr nur in den Tempeln, sondern auch schon in nicht wenigen Häusern zu finden, seit Kaiserin Suiko, welche die Verfertiger von Idolen in aller Weise auszeichnete, einen Befehl erlassen, der allen kaiserlichen Prinzen und Ministern des Staats den Besitz einer Buddhastatue zur Pflicht gemacht hatte.

Ablösung des koreanischen Einflusses durch den chinesischen.

Für mehr denn ein halbes Jahrhundert seit 552 waren koreanische Mönche die Lehrer der buddhistischen Religion in Japan gewesen. Schon zu Shōtokus Lebzeiten aber begann ein lebhafter Austausch von Gesandten und Briefen zwischen dem Reich des Sonnenaufgangs und dem Reich der Mitte, und nach dem Tode des Prinzen fing auch die neue Religion an, Nutzen aus diesem Verkehr, der bis zur Regierungszeit des Kaisers Daigo (898—930) fortdauerte, zu ziehen. Nicht als ob Korea mit einemmal völlig aufgehört hätte, für die weitere Pflanzung und Konsolidierung der Buddhalehre zu wirken. Aber mehr und mehr machte sich doch der chinesische Einfluß überwiegend geltend. Sobald der Buddhismus von Korea von den Lernbeflissenen als ein Mond erkannt war, der sein erborgtes Licht von der leuchtenden Sonne des chinesischen Buddhismus zu Lehen trug, zeigten sich begreiflicherweise Priester und Priesterschüler begierig, den letzteren an seinem Quellort zu studieren. Und jeder, der von dort heimkehrte, Buddhastatuen, heilige, bis dahin unbekannte Schriften, neue Künste und Wissenschaften mit sich bringend, wurde in seinem Vaterlande nicht nur ein neuer Kulturträger, sondern auch ein eifriger Apostel Buddhas. An den Herrschern fanden diese Propagandisten warme Förderer ihrer Wirksamkeit. Kaiser Temmu z. B. ordnete im Jahre 674 an, daß jedes Haus in seinem Reiche einen Altar zur Verehrung Buddhas zu bergen habe. Noch mehr waren die weiblichen Regenten für die neue, die Sinne und das Gefühl ganz anders als die nationale Kamilehre ansprechende Religion eingenommen, und es kam dieser nicht wenig zustatten, daß, während die Kaisertafel bis dahin nur eine einzige Kaiserin, Jingō, zu nennen weiß, von dreizehn Trägern der Mikadogewalt, die während der 165jährigen Periode von 593—758 regierten, nicht weniger als sechs Frauen waren.

Verbreitung des Buddhismus in der Bevölkerung in der Naraperiode (709—784).

Der am Hofe durchgedrungenen Religion Eingang bei der Masse des Volkes zu verschaffen, gelang aber doch erst den Bemühungen tüchtiger Priester in der 709 beginnenden 75jährigen Periode, die nach dem Namen der Stadt, welche eine Reihe von Kaisern nacheinander als Residenz festhielten, Naraperiode heißt. Es war besonders ein Priester, Gyōki, der außerordentlichen missionarischen Eifer an den Tag legte. Er gewann das Volk für den Dienst Buddhas hauptsächlich durch seine, von ihm als Traumoffenbarung ausgegebene Theorie, daß die Sonnengöttin Amaterasu nichts anderes als eine Inkarnation des Buddha und so alle japanischen

Kami mit den buddhistischen Heiligen identisch seien. Auf die Sinne des Volkes mußte auch der äußere Pomp bestechend wirken, den die mehr und mehr aufblühende Religion entfaltete. Noch heute zeugt Nara, die frühere Hauptstadt, mit ihren damals erbauten großen Tempeln und der kolossalen Buddhastatue aus Bronze, zu welcher Bedeutung die buddhistische Religion in dieser Periode gelangt war. Ihren außerordentlichen Aufschwung verdankt sie dem religiösen Eifer der Herrscher. Dieser ging so weit, daß die ländliche Bevölkerung die für solche Aufwendungen auferlegten Steuern kaum mehr zu tragen vermochte. Legte so der Buddhismus dem Volke eine schwere Bürde auf, so hob er doch andrerseits durch seine kulturelle Arbeit auch wieder den Nationalwohlstand. So erwarb sich vor allem der genannte Priester Gyōki große Verdienste durch Weg- und Brückenbauten, Kanal- und Hafenanlagen. Je rühriger die Priester waren, desto mehr mußte ihr Einfluß zunehmen und desto mehr Achtung und Ansehen mußte ihre Religion gewinnen. Schon 748 hatte ein Kaiser, Shōmu-tennō, nach 24jähriger Regierung die Herrschaft niedergelegt, um, ein Diener der „drei Kleinodien", selbst in den geistlichen Stand einzutreten, und damit ein Beispiel gegeben, das viele seiner Nachfolger befolgten. Während die Herrscher Mönche wurden, faßte die unter der ihnen zuteil werdenden außerordentlichen Begünstigung immer arroganter werdenden Mönche mehr und mehr der Ehrgeiz, zu herrschen. Es kam in der Tat dahin, daß in der Naraperiode zeitweilig ein Priester die Regierungsgeschäfte leitete.

Einführung der ersten Sekten und Absorbierung der autochthonen Religion im Buddhismus in der Heianperiode (784—859).

II. Mittelalterliche Geschichte (784—1867). Mit dem Ende der Naraperiode schließt die alte Geschichte des Buddhismus in Japan. Den Beginn seiner mittelalterlichen eröffnet die sog. Heianperiode. Man hat die Vermutung ausgesprochen, daß Kaiser Kwammu 794 den Sitz der Regierung hauptsächlich darum von Nara nach Kyōto, der Friedensburg (Heian-jō), in der Provinz Yamashiro verlegt habe, um der seit den Tagen Shōtoku-Taishis immer mehr eingerissenen Verquickung von Religion und Politik den Garaus zu machen. So eifrig sich Kwammu gleich seinen Vorgängern zeigte, neue Tempel zu errichten und mit reichem Grundbesitze zu belehnen, so hat diese Annahme doch viel Wahrscheinliches. Die Priester wurden unter seiner Regierung aus allen Verwaltungsstellen, in die sie sich eingenistet hatten, entfernt. Gleichwohl aber ist die Heianperiode nächst der vorangegangenen Naraperiode die glanzvollste in der Geschichte des japanischen Buddhismus. War bis dahin der Shintoismus trotz aller Begünstigung, die dem Buddhismus widerfuhr, die einzige offiziell vom Staate anerkannte Religion, derart, daß ein eigenes, an der Spitze der öffentlichen Ämter stehendes Shintōdepartement (Shingi-kan) alles, was mit dem Kultus in Zusammenhang stand, zu verwalten hatte, so machte sich von nun an immer mehr der Einfluß der fremden Religion ausschließlich geltend. Freilich genoß auch fernerhin noch die immer

zahlreicher und wohlhabender werdende Priesterschaft, die auf religiösem Gebiete unbeschränkte Bewegungsfreiheit hatte, staatlich keinerlei Privilegien, und selbst ihre höchsten Würdenträger galten nicht als Staatsbeamte. Gleichwohl aber war es auch in dieser Periode der Buddhismus, der im Bunde mit der chinesischen Wissenschaft das meiste für den kulturellen Fortschritt der Nation tat. Wie es in der vorigen Periode vor allem die Gunst der Kaiser gewesen, die den Buddhismus hoch brachte, war es in dieser besonders die Wirksamkeit zweier hervorragender Priester, Saichō (Dengyō Daishi) und Kūkai (Kōbō Daishi), noch heute geehrt als „Sonne" und „Mond" des Priesterhimmels. Die eifrigsten Verbreiter ihrer Religion, übten sie zugleich durch ihren religiösen und sittlichen Ernst einen veredelnden Einfluß auf ihre großenteils erschlafften und verliederten Genossen aus. Auf sie auch geht die Begründung der ersten Sekten des Buddhismus in Japan zurück. Wohl hatten sich schon bald nach Shōtokus Tode eine Anzahl aus dem Auslande eingeführte Sekten gebildet. Aber keine von ihnen gelangte zu rechter Bedeutung. Sämtlich von ausländischen Lehrern begründet und zum Teil von chinesischen Missionaren verbreitet, blieben sie mehr oder weniger Fremdkörper. Bestimmt ausgesprochene Form nahm der Buddhismus in Japan erst an, als er eine Institution wurde, die völlig in den Händen japanischer Priester war. Die ersten, die ihn für Japan zu modeln unternahmen, sind Dengyō und Kōbō. Der erstere führte 805 die Tendaisekte ein, die Muttersekte der meisten späterhin entstehenden Denominationen. Ihren Hauptsitz hatte diese auf dem Hiyeizan, dem Berg in Nordosten der neuen Hauptstadt Kyōto, wo als Schutzwehr gegen die in dieser Himmelsrichtung wohnend gedachten Geister der Enryakutempel gegründet worden war. Der Berg bedeckte sich in der Folge mit Tausenden von Klöstern, in denen zu einer Zeit 30—40000 Mönche wohnten. Mit dieser Sekte konnte sich die von Kōbō Daishi ein Jahr später ebenfalls aus China eingeführte Shingon-shū, die ihren Hauptsitz auf dem Berge Kōya hatte, zwar an Macht nicht messen. Wohl aber überstrahlt der Ruhm ihres Gründers, des durch seine Gelehrsamkeit und seine Meisterschaft in der chinesischen Dichtkunst und Kalligraphie ausgezeichneten Kūkai, den des Stifters der ersteren. Daishisama, „der ehrwürdige große Lehrer", wie er beim Volke kurzweg heißt, ist einer der größten Heiligen und jedenfalls die genialste Persönlichkeit und die interessanteste Erscheinung in der Geschichte des japanischen Buddhismus. Ihm lieh auch Dengyō seinen Beistand bei der Durchführung seines großen Lebenswerkes, dem Buddhismus durch völlige Akkommodierung desselben an die nationale Götterlehre zum Siege zu verhelfen. Was bereits Prinz Shōtoku und nach ihm der Priester Gyōki angestrebt hatten, das führte Kōbō durch. Anstatt die alten Götter zu bekämpfen, stellte er eine Identitätslehre auf, welche diese für eins mit den Buddhas (jap. Butsu) und Heiligen (Hotoke) des fremden Glaubens erklärte. Als Kami haben sich diese in der Vorzeit zum Heile des Landes in Japan manifestiert. So war

dem Volke die ausländische Religion annehmbar gemacht. Denn warum hätte es deren Heilige nicht verehren sollen, wenn sie doch dieselben Wesen waren wie die Götter des einheimischen Pantheons? Fortan wurden in den bisher von Idolen leeren Shintōschreinen die Statuen indischer Götter und Heiligen aufgestellt und andrerseits in den Buddhatempeln die Kami, mit buddhistischen Namen beliehen, angebetet. Was immer Japan je vom Ausland übernahm, dem hat es den Stempel seines eigenen Wesens aufgedrückt. Der Buddhismus war durch die Auskunft, die Kōbō fand, für die Japaner annehmbar gemacht, freilich auch nicht wenig verändert. Ryōbu Shintō, „doppelte Götterlehre", nannte ein Kaiser die Nivellierung der beiden Religionen, die sich fortan für ein ganzes Jahrtausend erhielt, bis erst mit dem Beginn der neuesten Ära von seiten der Regierung wieder ein Versuch der Scheidung gemacht wurde.

Der Gebetsbuddhismus und die Entartung der Priester in der Fujiwarazeit (859—1069).

So groß die Bedeutung ist, die Kōbō als Begründer dieses neuen Systems in der japanischen Religionsgeschichte hat, so wenig erhob er sich doch andererseits über das Niveau seiner Zeit. Die von ihm gestiftete Shingon-Sekte ist heute der abergläubischste und an Zauberzeremonieen reichste Zweig am Baume des japanischen Buddhismus. Das aber ist sie nicht erst geworden, dieser Charakter haftet ihr von den Tagen ihres Stifters her an. Was diesem seinen großen Anhang im Volke sicherte, war nicht zum wenigsten dies, daß er die Religion als ein mystisches Mittel zur Abwehr von Unheil und zur Herbeiführung von äußerem Glück und Wohlsein in Dienst nahm. Wahrsagerei, Achten auf Omina u. dgl. hatten von jeher in Japan eine große Rolle gespielt. Mit der Einführung der chinesischen Zivilisation waren Elemente konfuzianischen und taoistischen Aberglaubens hinzugekommen. Durch Kōbō fanden nun auch aus dem mit Tantrismus versetzten Buddhismus kultuelle Beschwörungszeremonieen und mystische Gebetspraktiken zur Bannung böser Geister, zur Abwendung von Seuchen, zur Herbeiführung von Regen usw. Eingang. Die Dienste der Priester galten jetzt als unentbehrlich und standen hoch im Preise. Kein Wunder, daß diese, die sich zusehends immer besser dabei stellten, nichts taten, der superstitiösen Götter- und Geisterfurcht entgegenzuarbeiten. Kein Wunder auch, daß der wachsende Wohlstand ihrer Tempel und Klöster sie mehr und mehr entarten ließ, daß Mißachtung ihrer Ordensgelübde, ja Hinwegsetzung selbst über die Gebote der bürgerlichen Moral in ihren Reihen gang und gäbe wurden. Die Versuchung war für sie um so größer, als die ganze 200jährige Friedensperiode (859—1069), während welcher eine Hoffamilie, die Fujiwara, in Wirklichkeit die Regierung führte, eine Zeit nicht nur der höchsten Entwicklung der Dichtkunst, Malerei und Verfeinerung des Lebens, sondern ebensosehr der Verweichlichung, Üppigkeit, Müßiggängerei und sinnlicher Ausschweifungen war.

Aufkommen der Schwertmönche in der Periode der Minamoto-Tairakämpfe (1069—1186).

Einer also entnervten Gesellschaft gegenüber hatte eine geriebene Priesterschaft kein schweres Spiel. Und je mehr zutage trat, wie gut es sich in ihren Klöstern lebte, desto mehr füllten sich diese und desto mehr

wuchs ihre Macht. Mancher trat ja wohl auch in dieser Zeit noch aus religiösen Motiven in den geistlichen Stand. Selbst Prinzen und Hofadelige, ja eine Reihe von Kaisern nahmen die Tonsur, um der Welt, die ihnen zu hart zugesetzt oder deren Freuden den Übersättigten schal geworden waren, Valet zu sagen. Andere aber ließen die Welt nicht hinter sich, indem sie in den Mönchstand traten. So füllten sich die Klöster mit Elementen, für die das priesterliche Gewand nichts als eine Vermummung war. Ein Erzbischof auf dem Hieizan war der erste, der in der Zeit, da die zwei vor anderen hochgekommenen Militärfamilien Minamoto und Taira miteinander um die Hegemonie kämpften (1069—1186), auf den Gedanken fiel, aus solchen Leuten eine Truppe von Mönchsoldaten zu formieren. Seinem Beispiele folgten andere Äbte, und es dauerte nicht lange, so unterhielt ein jeder der großen Haupttempel ein Heer von tonsurierten Kriegern (Sōhei). Zwischen den Truppen der verschiedenen Tempelvorsteher kam es häufig zu blutigen Zusammenstößen. Aber nicht nur ihre gegenseitigen Händel fochten die Klöster mit Feuer und Schwert aus, sie schlugen sich in den Kämpfen dieser fehdeerfüllten Zeit bald auf die Seite dieser, bald auf die Seite jener Partei und wußten die Erfüllung aller ihrer Forderungen jeder Macht gegenüber mit Gewalt durchzusetzen. Selbst dem Kaiser Shirakawa, dessen Eifer sich nicht genug tun konnte mit Errichtung von Heiligenstatuen, Pagoden und Tempeln, entrang diese gesetzlose Klerisei den oft zitierten Seufzer von den drei Dingen, die außer dem Bereiche seiner Macht seien: den Fluten des Kamogawa, den Würfeln des Sagorokuspieles und den Mönchen des Hieizan.

Begründung neuer Sekten in der Kamakura-periode (1186—1333).

Die Priester fanden auch ihre Meister nicht, als in dem langen Ringen zwischen den Minamoto und Taira endlich die ersteren obsiegten und von Kamakure, hunderte von Meilen von der Kaiserresidenz entfernt, aus die Regierung führten, die sie dem verweichlichten Kyōtohof abgenommen. Yoritomo, der erste kraftvolle Shōgun (Hausmeier), bot alles auf, die durch die Taira zeitweilig hart angefaßten Priester für sich zu gewinnen. Und als die Hōjō, die im Namen seiner schwachen Nachfolger von der neuen Militärhauptstadt aus die Geschicke des Reiches lenkten, nach und nach immer mehr die Bahnen des degenerierten Kyōtoadels wandelten, da wuchs auch die militärische Macht der Klöster wieder, dermaßen daß Kaiser Godaigo (1319—1338) den Versuch wagen konnte, mit Hilfe ihrer Insassen die Regierungsgewalt wieder für sich zu gewinnen. Daß aber die Geistlichkeit dieser Periode doch nicht durchweg in den politischen Kämpfen aufging, bekundet die Entstehung einer Reihe neuer Sekten des Buddhismus. Zu den bereits genannten war schon 1117 eine neue, die Yūzū-nembutsu, hinzugekommen, eine Gebetssekte, die den Priester Ryōnin als ihren Stifter verehrt. Diese Yūzū-nembutsu-shū ist ein Abzweiger der Kegonsekte. In ihrer Doktrin spielen jedoch Ideen eine Rolle, die der sog. Schule des Reinen Landes entstammen. Ihnen schaffte der berühmte Priester Genkū (Hōnen Shōnin) Eingang. Ihm griff die geistliche Ver-

kümmerung des armen Volkes ans Herz. Die 1175 von ihm begründete Jōdosekte sollte einen Weg zur Erlösung zeigen, den auch die Ärmsten und Unwissendsten gehen könnten. Shinran, Genkūs größerer Schüler, wie dieser ebenfalls ursprünglich der Tendaisekte angehörig, wurde der Gründer der sog. Shin-shū, die, der Jōdo verwandt, in ihrer Lehre doch noch über diese hinausging. Sie nimmt nach Theorie und Praxis eine Ausnahmestellung unter den japanischen Buddhisten ein, ist aber die Sekte, die heute weitaus die meisten Anhänger zählt. Schon vor ihrer Stiftung war von Eisai, dem ersten Priester, der nach 200jährigem Abbruch des Verkehrs mit China wieder im Reich der Mitte studiert hatte, die Rinzai-shū eingeführt worden, ein Zweig der kontemplativen Zen. Unter der Gunst der Hōjōregenten gelangte diese Sekte schnell zu großer Blüte. Nicht weniger prosperierte die von Dōgen, einem Schüler Eisais, von China nach Japan verpflanzte Sōtō-shū. Beide Zensekten fanden ihren Hauptanhang in der Samuraiklasse. Im Jahre 1253 stiftete einer der berühmtesten und verehrtesten Priester Japans eine Sekte, die nach seinem Namen Nichiren-shū, nach dem ihres Hauptkanons Hokko-shū heißt. 1275 endlich rief ein Wanderpriester Ippen die Ji-shū ins Leben, eine kleine, der Jōdo verwandte Sekte. Man sieht, es herrschte reges religiöses Leben in dieser Periode, die man nicht zu Unrecht das Reformationszeitalter des japanischen Buddhismus genannt hat. Die Religion war, wie ein eingeborner Priester sagt, bis dahin nur eine Theorie gewesen, nun aber wurde sie praktisch: an die Stelle der Schule des sog. heiligen Pfades trat die des Reinen Landes; für den komplizierten und schwierigen Prozeß der Erlösung, der bis dahin gelehrt worden war, wurde ein einfacherer und leichterer substituiert, und während die Religion sich bisher nur an den Intellekt gewendet hatte, kam nun das Gefühl zur Geltung. Als ein Zeugnis der Blüte des Buddhismus dieser Periode steht noch heute in Kamakura der Daibutsu, ein Riesenstandbild des Buddha Amitābha aus Bronze.

Tiefstand des japanischen Buddhismus in der Ashikagaperiode (1333—1600).

Dieser Periode aber folgte eine andere des tiefsten Niedergangs, die Ashikagazeit, so genannt nach dem Hause, welches 1333 die Hōjōregenten niederwarf und eine, freilich von Anfang an durch andere mächtige Große sehr beeinträchtigte und bald durch sie aller faktischen Macht beraubte Shōgunatsdynastie mit dem Sitze der Verwaltung in Kyōto begründete. Während des kampferfüllten halben Jahrhunderts bis 1392, da zwei kaiserliche Dynastieen, eine nördliche und eine südliche, zugleich regierten, entarteten die Priester völlig zu Kriegern, die, teils auf diese, teils auf jene Seite sich schlagend, gegeneinander unter Waffen standen. Auch die zuletzt begründeten Sekten folgten bald dem Zuge der Zeit. Die Shinsekte scheute sich nicht, sich des Schwertes zur Propaganda zu bedienen. Andere ahmten ihre Methode nach. Eifersucht führte zu blutigen Kämpfen zwischen den verschiedenen Religionshäusern. In den grimmen Fehden, welche der Mob der Shinshū und der Mob der Nichiren-shū mit-

einander führten, fielen tausende von Mönchen, und zahlreiche Tempel und Klöster wurden ein Raub der Flammen. Eine rühmliche Ausnahme machten nur die von den Ashikaga patronisierten Zensekten, die Sōtō und die Rinzai. Ihnen fehlte es nicht an trefflichen, tugendhaften Priestern. Sie sind es auch allen anderen voran, welche die Wissenschaft durch dieses dunkelste Zeitalter japanischer Geschichte hindurchretteten. Alle anderen Sekten waren mehr oder weniger verrottet und ihrer hohen Aufgabe untreu geworden. Das ist es nicht zuletzt, was die wunderbaren Erfolge der 1549 von Franz Xavier, Ignatius Loyolas größtem Jünger, begründeten christlichen Mission in Japan erklärlich macht. Das Volk, das, von den zu seiner geistlichen Führung Berufenen versäumt, einer Herde ohne Hirten glich, wandte sich vielerorten ohne langes Besinnnen den selbstlosen, herablassenden Christentumsverkündigern zu. Und unter den Großen dieser Zeit der Größte, der Shōgun (?) Ōta Nobunaga, lieh den Jesuiten, die besonders auf der südlichen Hauptinsel Kyūshū bereits großen Anhang gefunden hatten, auch in der Hauptstadt alle Förderung, hauptsächlich in der Absicht, die Macht der unbotmäßigen buddhistischen Priesterschaft zu brechen, die er als die größte Gefahr für den Staat ansah. Ōta Nobunagas Name ist bis auf den heutigen Tag den japanischen Buddhisten wie kein anderer verhaßt. Nie und nirgends ist ihnen furchtbarer mitgespielt worden als von diesem gewalttätigen Krieger, der die größten und mächtigsten Klöster ln Asche legte und ihre tonsurierten Inwohner zu tausenden erbarmungslos niedermachen ließ.

Der Buddhismus unter dem Schutz des Tokugawa-Shogunats (1600—1867).

Was Nobunaga über die Buddhisten beschlossen hatte, ihre völlige Niederwerfung, das verhängte sein großer Nachfolger Iyeyasu, der Begründer der Tokugawaherrschaft, über die Anhänger der christlichen Religion, deren fremde Verkündiger ihm durch ihre Haltung die von ihm angestrebte Ruhe des endlich wieder unter eine Hand gebrachten Staates zu gefährden schienen und deren Propaganda seinen politischen Projekten im Wege stand. Nachdem schon unter seinem hochbedeutenden Vorgänger, dem als Taikōsama bekannten Emporkömmling Hideyoshi, gewalttätige Maßnahmen gegen die Christentumsverkündiger wie gegen ihre japanischen Konvertiten getroffen worden waren, erließ er im Jahre 1614 ein Edikt, welches die Patres und Fratres als Feinde des Landes der Kamis und Buddhas erklärte und ihre Austreibung verfügte, sowie die Zerstörung aller christlichen Kirchen und die Rückkehr der Getauften zum Buddhismus befahl. Diese Proklamation gab das Zeichen zu einer allgemeinen, zwei Jahrzehnte lang andauernden Christenverfolgung im ganzen Reiche, und die Niederwerfung des sog. Shimabaraaufstands unter dem Shōgun Iyemitsu, das entsetzliche Blutbad, in dem viele Tausende einheimischer Christen unterliegend ihren Tod fanden, bezeichnet das Ende ihrer Missionstätigkeit, die sich so hoffnungsvoll angelassen hatte. Das Christentum mit Stumpf und Stiel auszurotten, bediente sich die Tokugawaregierung auch der buddhistischen Priesterschaft. Seine Nichtzugehörigkeit

zu der „verruchten Sekte“ konnte der Japaner nur durch den Nachweis, daß sein Name im Register eines buddhistischen Tempels eingetragen sei, erhärten. Der Begründer der neuen Dynastie, die für über 2½ Jahrhunderte die faktische Regierungsgewalt in Händen hielt, hing allem Anscheine nach dem Buddhismus aus persönlicher Glaubensüberzeugung an. Aber nicht mindere Begünstigung als Iyeyasu ließen seine Nachfolger der eine Zeitlang so hart bedrängt gewesenen Religion angedeihen. Ihrem Beispiele folgten die großen und kleinen Feudalfürsten. Von den Sekten gelangte die Jōdo-shū, der die Tokugawaherrscher persönlich ergeben waren, zu höchster Blüte, neben ihr die Shin-shū. Ihnen gegenüber büßten die Zensekten mehr und mehr von ihrem früheren Einflusse ein. Doch wurde noch am Anfang dieser Periode ein neuer Zweig dieser kontemplativen Schule des Buddhismus durch einen chinesischen Priester, Ingen, eingeführt, die Ōbaku. Ihr Haupttempel wurde der Mampukuji in Uji in der Provinz Yamashiro. In der 250jährigen Friedensperiode, deren sich Japan nach der vorangegangenen langen Kampfzeit unter den Tokugawa erfreute, war der Buddhismus de facto die monopolisierte Religion. Die Kehrseite dieser staatlichen Protektion war freilich eine sehr weitgehende staatliche Kontrolle. Schon der dritte Shogun, Iyemitsu, hatte Vorsorge getroffen, die Religionsangelegenheiten unter Aufsicht der Regierung zu stellen. Kein Priester durfte geweiht werden, ohne daß er seine Fähigkeit zur Führung des geistlichen Amtes durch Ablegung einer Prüfung erwiesen hatte. Keiner, der nicht mindestens 30 Jahre dem Studium der Lehren seiner Sekte obgelegen hatte, war befugt, Gründer eines Tempels zu werden, und kein Priester durfte als öffentlicher Prediger auftreten, der nicht 20 Jahre lang sich dafür vorbereitet hatte. Die Zweigtempel waren gehalten, den Anordnungen des Haupttempels sich zu fügen, und Streitigkeiten unter den Priestern einer Sekte waren dem Vorsteher derselben zum Austrag zu unterbreiten. Es ist nicht zu verwundern, daß die günstige äußere Stellung der in aller Weise protegierten Kirche, verbunden mit dem obrigkeitlichen Zwange, unter dem ihre Diener keine weltlichen Herrschergelüste mehr anwandeln konnten, die Priesterschaft in einen Zustand arger Lethargie verfallen ließ. Vom Halten des Zölibats wie von der Beobachtung der sonstigen asketischen Vorschriften war bei wenigen mehr die Rede. Auch die Unwissenheit der Geistlichen wurde immer gröber. Bei Besetzung der höheren geistlichen Würden gaben nicht mehr persönliches Verdienst und Tüchtigkeit den Ausschlag, die geistlichen Ämter wurden käuflich. Immer besser verstand sich die Priesterschaft darauf, das Volk auszubeuten. Daß ihre Religion trotzdem populär blieb, bekunden die allerorten errichteten Tempel und auch die große Heerschar fauler Mönche. Nicht die höhere, wohl aber die niedere Volksschulbildung lag auch weiter in den Händen der Priester. Aber ihr religiöser Einfluß war offensichtlich im Schwinden. Der Glaube der Militärklasse wurde der Konfuzianismus in der Form, in welcher er von den

Sunggelehrten in China gelehrt wurde. Und Männer wie Mabuchi, Motoori, Hirata u. a., die sich mit Eifer daran machten, dem Altnationalen zu einer Renaissance zu verhelfen, bekämpften als geschworene Feinde alles Ausländische, wie die chinesische Kultur so auch den Buddhismus als ein Fremdes und suchten den Shintoismus wieder zu erwecken. Der Buddhismus aber schien nichts von dem Verhängnis zu merken, das ihm drohte. Als die neue Zeit mit mächtigem Pochen an Japans verschlossene Pforten klopfte und wie Sturmeswehen über das Land in seiner ganzen Länge und Breite brauste, da schreckte sie ihn, der ihre Zeichen nicht zu lesen verstanden hatte, aus tiefem Schlummer auf.

Der Buddhismus in der gegenwärtigen (Meiji-) Ära (1867 bis heute).

III. Geschichte der Neuzeit (1867 bis zur Gegenwart). Japanischen Buddhapriestern ist von einem Ausländer schwerlich etwas weniger leicht zu Dank zu machen als eine Schilderung der gegenwärtigen Lage ihrer Religion. Es schien daher ratsam, ihrer einen selbst hierüber um Belehrung anzugehen. Das ist mir gelungen. Ein sehr unterrichteter mir persönlich bekannter Priester der Sōtōsekte gibt von dem heutigen Stand des Buddhismus das folgende Bild:

„Der Zauberstab der Meiji-Ära hat nichts unangetastet und unverändert gelassen. Es war die Restauration, die das Tokugawa-Shōgunat über den Haufen warf, welches über 2½ Jahrhunderte die Regierungsgewalt ausgeübt hatte. Es war die Restauration, die uns in den direkten Kontakt mit den Okzidentalen brachte. Es war die Restauration, die die Feudalherren aus Halbgöttern zu gewöhnlichen Sterblichen und die Samurai durch Einziehung ihrer Einkünfte zu Bettlern machte. Es war die Restauration, welche die Bevölkerung lehrte, ihre Häuser aus Ziegelsteinen und Quadern zu errichten und Schiffe wie Brücken aus Eisen statt aus Holz zu bauen. Es war die Restauration, welche darüber aufklärte, daß Sonnenfinsternisse und Kometen keine Furcht einzujagen brauchen, und daß Erdbeben nicht durch ein Riesenungetüm im Innern der Erde hervorgerufen werden. Es war die Restauration, welche das Volk lehrt, den Blitz zu Botendiensten zu gebrauchen, und sich statt des Palankins der Eisenbahn zu bedienen. Es war die Restauration, welche die von Konfuzius und Menzius verlassenen Lehrstühle an Sokrates und Aristoteles verlieh und einen Shakespeare und Goethe an den Platz treten ließ, den bis dahin Bakin und Chikamatsu eingenommen hatten. Es war die Restauration, die dem Volk seine Schwerter und Zöpfe abnahm. In Verwaltung, in Kunst, in Wissenschaft, in Literatur, in der Umgangs- wie in der Schriftsprache, in Geschmack, Sitte, Lebenshaltung, kurz, in allem schaffte die Restauration in Japan Wandel. Und nun, wie modifizierte diese Restauration den Buddhismus? Unmittelbar mit dem Beginn der gegenwärtigen Meijiperiode wurden die Buddhisten der Privilegien beraubt, in deren Besitz sie während der Tokugawazeit gewesen waren. Der Grundbesitz der großen Tempel wurde

vom Staate konfisziert, und die Gönner der Tempel, meistens Daimyōs und deren Vasallen, gerieten an den Bettelstab. Die Folge war, daß viele große Tempel verfielen. Die Priester gingen ihrer Ämter und Würden verlustig und mußten sich behandeln lassen wie gemeine Bürger. Das neue Regiment schaffte das von der Tokugawaregierung erlassene Gesetz ab, das den Priestern die Verheiratung und Fleischgenuß verbot. Dies setzte schließlich dem Zölibat und dem mönchischen Leben ein Ende, die bis dahin als wesentliche Merkmale buddhistischer Heiligkeit gegolten hatten. Infolgedessen gibt es gegenwärtig keine Sekte, die nicht verheiratete Priester hat. Der Shintoismus war für mehr denn ein Jahrtausend im Buddhismus absorbiert gewesen. Die neue Regierung verbot die Vermischung von Shintoismus und Buddhismus. Dies führte zur Scheidung beider und zu einer kurzlebigen Blüte des letzteren. Die kaiserlichen Prinzen, welche buddhapriesterliche Würde angenommen hatten, wurden gezwungen, ihre Stellung aufzugeben, und hochgestellte Kleriker wurden ermuntert, Shintōisten zu werden. Sykophanten, wie sie keinem Zeitalter fehlen, erhoben ihre Stimme gegen den Buddhismus, und der Stoß, den ihm das versetzte, ließ nicht wenige bis dahin treue Priester und Gläubige zu Apostaten werden. So hörte der Buddhismus auf, die japanische Staatsreligion zu sein. Nach der Restauration nahmen Missionare von Europa und Amerika das von Franz Xavier begonnene Werk der Christianisierung von neuem auf. Ihre Erfolge waren es, welche die buddhistische Priesterschaft zu neuem Leben weckten. Sie ließ sich angelegen sein, das Volk zu bereden, das Christentum sei eine Gefahr für den Staat, mußte aber freilich bald zu der Einsicht kommen, daß sie besser daran tue, die eigene Lehre zu predigen, anstatt andere zu verkläftern. Es ist weder der Shintoismus noch das Christentum, sondern es sind die Buddhisten selbst, die unsere Religion in ihren dermaligen kläglichen Zustand versetzt haben. In Erinnerung an ihr eingebüßtes goldenes Zeitalter verloren, sind sie rückständig geblieben, während alles rings um sie her unaufhaltsam vorwärts drängte.“

So weit der Japaner selbst über die heutige Lage des Buddhismus in seinem Vaterlande. Daß er richtig urteilt, wird schon dadurch bewiesen, daß sich Stimmen in gleichem Sinne aus dem buddhistischen Lager sehr häufig vernehmen lassen. Auf der andern Seite aber läßt sich doch auch nicht verkennen, daß sich der Buddhismus in den letzten zwanzig Jahren zu neuer Energie ermannt hat. Die Anhänger aller Sekten, die konservative Tendai nicht ausgenommen, wetteifern miteinander, Schulen zur Ausbildung ihrer Priester zu gründen. Die begabtesten Zöglinge derselben suchen sich mit Erlaubnis ihrer Oberen auch mit der christlichen Religion in den theologischen Seminarien, die sich ihnen öffnen, auch in der von der deutschen Mission unterhaltenen theologischen Akademie in Tōkyō, vertraut zu machen, oder werden zum Studium derselben nach Amerika oder Europa, und wieder besonders nach Deutschland entsandt. Ein neuer

Geist hat infolgedessen vielfach seinen Einzug in den japanischen Buddhismus gehalten, ein Geist, der freilich auch fast alle Sekten in zwei Lager spaltet, die einander recht wenig freundlich gegenüberstehen. Aber beide, die mehr konservativ Gerichteten, die den alten Buddhismus möglichst unversehrt zu erhalten suchen, und die Jungen, fortschrittlich Gesinnten, die ihn unter Zuhilfenahme europäischer Philosopheme weiter- und umbilden und so den Bedürfnissen der Gegenwart anpassen wollen, sind gleich eifrig, die Gesellschaft in ihrem Sinne zu beeinflussen. Nie vorher vielleicht war der Eifer, der im Predigen enfaltet wird, größer als in der Gegenwart. Die buddhistische Literatur schießt üppiger auf als in irgend einer der früheren Perioden. Selbst buddhistische Jünglings- und Frauenvereine, Jugendgottesdienste, Gefängnis- und Militärseelsorge hat man nach christlichem Vorbild ins Leben gerufen. Buddhistische Priester sind den gegen Rußland ins Feld ziehenden Truppen gefolgt. Und nicht nur dies alles, der japanische Buddhismus pflegt neuerdings, wenn auch nicht in sehr imponierendem Umfang, die Mission in Formosa, Korea und anderen Nachbarländern, ja entsendet sogar seine Emissäre zu propagandistischer Wirksamkeit nach den Großstädten von Amerika und Europa. Verständlich denn, daß ein Priester der Shinsekte auf dem Internationalen Kongreß für allgemeine Religionsgeschichte in Paris im Jahre 1900 die gegenwärtige Periode als die der zweiten Jugend seiner Religion bezeichnen konnte und der Hoffnung Ausdruck gab: „Le XXᵉ siècle sera sûrement l'époque de la renaissance du Bouddhisme japonais; mais il faut que notre nouvelle enfance se joue sur le théâtre international ou universel."

B. Der moderne japanische Buddhismus.

Keine eigentliche Entwicklung und Ausgestaltung der buddhistischen Lehre in Japan.

I. Die Dogmatik. Von einer Entwicklung und Ausgestaltung des Buddhismus in Japan läßt sich eigentlich nicht reden. Nicht als ob die fremde Religion, in den Boden Nippons verpflanzt, allezeit unverändert eine und dieselbe geblieben wäre. Aber sieht man ab von der Anfangszeit, in der sie mit dem einheimischen Kult zusammenwuchs, und von der späteren kurzen Periode im Mittelalter, in der sich, das erste und das letzte Mal, in der japanischen Priesterschaft selbst originale Gedanken geltend machten, so verhält es sich doch in der Hauptsache so, daß die verschiedenen in Japan eingeführten buddhistischen Sekten in Indien oder China gebildete Systeme des Buddhismus wurden. Es ist richtig, sie mußten sich teilweise eine gewisse Modifikation gefallen lassen. Aber dieser Modifizierung waren doch ihre ganz bestimmten Schranken gesetzt, dies damit, daß mit den Systemen zugleich auch die heiligen Schriften, auf die sie sich gründeten oder in denen sie niedergelegt waren, als Autoritäten kanonischen Ansehens übernommen wurden.

Japan hat den Buddhismus in der Lehrgestaltung des Mahāyāna.

Zuvörderst gilt es im Sinne zu behalten, daß wir es in Japan durch-

weg mit der Doktrin des sog. Großen Fahrzeugs, des Mahāyāna (jap. Daijō), zu tun haben, die von der im Palikanon der südlichen Kirche niedergelegten Lehre in vieler Hinsicht sehr bedeutend abweicht.

Wenn die europäischen Religionsforscher darüber einig sind, daß es die Hīnayānadoktrin der heiligen Palitexte ist, in der die Lehre Buddhas in relativ reinster Fassung vorliegt, so bestreitet zwar auch die japanische Theologenschaft nicht, daß Buddha diese Hīnayāna- (jap. Shojō) Weisheit wirklich gepredigt hat. Aber sie sieht diese — nach ihrer Definition „die Lehre von der Erlangung der Erleuchtung durch die Erkenntnis des Leidens" — an als eine bloß provisorische und darum unvollkommene Anfangsverkündigung des Meisters, berechnet für Leute von geringerem Verständnis und bestimmt, diese für die Erfassung seiner in den nachfolgenden Perioden seiner Lehrwirksamkeit ausgebreiteten Philosophie vorzubereiten. Als das wahrhaft vollkommene Fahrzeug, dem der Verständige sich anvertraut, um über den Samsaraozean zahlloser Transmigrationen sicher in den Hafen des Heils, in das Nirvāṇa, zu gelangen, gilt die Lehre, welche der Buddhismus in der Folge allmählich, zum Teil in den Brahmanismus zurückfallend oder sich wenigstens seinen Ideenkreisen nähernd, zum Teil mit anderen Volksreligionen seine Kompromisse schließend, ausgebildet hat. Als der erste Philosoph dieses Mahāyānismus wird der Inder Açvaghosha (jap. Memyō) in hohen Ehren gehalten, der als Zeitgenosse des Königs Kaniṣka im 1. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung lebte. An Bedeutung noch überragt wird er von dem Patriarchen Nāgārjuna (jap. Ryūja).

Einteilung der Lehrverkündigung Buddhas in fünf Perioden.

Dieser mahayanistische Buddhismus nun, wie er in Japan besteht — das muß zum Verständnis des Nachfolgenden vorausgeschickt werden — nimmt eine Zweiteilung aller Wesen vor. Er sondert diejenigen unter ihnen, die sich der Buddhawahrheit erschlossen haben, die Shōja oder Heiligen, scharf von den andern, die noch im Irrtum verstrickt sind, den Bompu oder Wesen gemeiner Art. Die letzteren zerfallen in sechs Klassen: Tiere, Gespenster oder abgeschiedene Geister, Höllenbewohner, Dämonen, Götter und Menschen. Aber auch bei den Heiligen unterscheidet man drei verschiedene Stufen. Die höchste von ihnen bezeichnet die Weisheit der Bodhisattvas (jap. Bosatsu), d. h. derjenigen, deren Wesenheit die Erkenntnis ist. Ihr hat sich die „Leerheit" oder Nichtrealität aller Dinge enthüllt. Sie sind Buddhaschaftskandidaten, die ihr Endziel in absehbarer Zeit erreichen. Mittlerweile sinnen sie, im Besitze der sog. Sechs Vollkommenheiten, nicht mehr nur auf ihr eigenes Heil, sondern zeigen Barmherzigkeit gegen alle Wesen.

Einteilung der Wesen im Mahāyānabuddhismus.

Die Bodhisattva- und Buddhaweisheit ist niedergelegt in dem angeblich bald nach Buddhas Eingang ins Nirvāṇa gesammelten Kanon heiliger Schriften, während die für die niedrigen Stufen der Befähigung gepredigten Lehren im Hīnayānakanon zu lesen stehen. Diese, tatsächlich ältere und echtere, Schriftensammlung wird jedoch, wie bereits gesagt, nicht

eigentlich verketzert. Allgemeine Annahme ist, daß die Mahāyānalehre auf der Hīnayānadoktrin beruht und nur zu voller Blüte entfaltet darbietet, was im Keime bereits in dieser enthalten ist. Was in letzterer unter dem endlich begrenzten oder relativen Aspekt betrachtet wird, das wird in ersterer *sub specie absoluti* angeschaut. Für diese Auffassung machte in Japan der chinesische Priester Chikai (jap. Chisha oder Tendai Daishi), der Begründer der T'ien'aischule (538—597 n. Chr.), Schule mit seiner Einteilung der Lehrtätigkeit Buddhas in fünf Perioden. Danach hatte Shaka gleich nach Erlangung seiner Erleuchtung unter dem Bodhibaum in einer tiefen Predigt seine ganze unergründliche Weisheit vor seinen Hörern ausgebreitet. Diese Lehre liegt vor im Buddhāvatamsakasūtra (jap. Kegongyō), einer der berühmtesten Mahāyānaschriften. Die Erkenntnis, daß dieser Tiefsinn weit über die Fassungskraft gewöhnlicher Wesen hinausgehe, bestimmte ihn, sich zu ihrem Verständnis herabzulassen. So lehrte er denn in der zweiten, sich über zwölf Jahre erstreckenden Periode die Vier erhabenen Wahrheiten und den Achtgliederigen Pfad, d. h. die Wahrheit, die in den vier Āgamas (Nikāyas) überliefert ist und den Anhängern des Buddhismus als höchstes Endziel die Arhatschaft oder vollkommene Heiligkeit und damit die Erlösung von Geburt und Tod aufstellt. Höher als in dieser sog. Agonperiode rückte er ihnen das Ideal in der dritten, in der er der bisher verkündeten Hīnayānalehre als die vollkommenere das Mahāyāna gegenüberstellt. Den Arhat nannte er nun einen selbstischen Asketen, der nur auf seine eigene Erlösung denke, und pries den Bodhisattva, den es dränge, seinen leidenden Mitbrüdern die helfende Hand zur Erlösung zu reichen, ehe er selbst zu dieser eingehe. Dieses neue Bodhisattvaideal darf als die Hauptlehre des Mahāyānasystems angesehen werden. Dieser sog. Vaipulya-(jap. Hōdō-)periode, die acht Jahre umfaßte, folgte eine vierte, in welcher er 22 Jahre lang durch die Verkündigung seiner transzendentalen Weisheit, wie sie heute im Mahāprajñāpāramitā-sūtra (jap. Dai-hannyakyō) vorliegt, seine Hörer abermals eine Stufe höher hob, indem er sie belehrte, daß alles „leer" sei. Die tiefste Wahrheit, daß alle Wesen ohne Ausnahme die höchste Buddhaschaft erreichen könnten, weil alle derselben Natur wie Buddha seien, erschloß er endlich in den letzten acht Jahren seines Lebens. Diese Offenbarung ist vor allem niedergelegt in dem berühmten Saddharmapuṇḍarīka-sūtra (jap. Hokkekyō) und im Mahāparinirvāṇa-sūtra (jap. Nehangyō).

Stufenunterschied innerhalb der Mahāyānalehre.

Bietet das Hīnayāna in seiner einen, z. B. von der Kusha vertretenen Richtung die Lehre von der Nichtexistenz der Seele oder eines Ego (Ātman, jap. Ga) unter Anerkennung der Realität der empirischen Dingewelt (Dharma, jap. Hō), und in seiner anderen, im Negieren weitergehenden, wie sie z. B. die Jōjitsu vertritt, die Theorie, daß nicht nur das Ich, sondern ebenso auch die Dinge aller Realität bar seien, so steht das Mahāyāna im allgemeinen auf dem letzteren Standpunkt und kann daher

wohl definiert werden als die Lehre von der Erlangung der Erleuchtung durch die Erkenntnis des Nichtbestehens aller Dinge, der absoluten Leerheit. Doch geht es auch über diesen Standpunkt wieder hinaus. Die von Nāgārjuna vertretene Lehre des Mittelwegs (jap. Chūdō) verwirft, mit dem Saddharma-puṇḍarīka- und dem Nirvāṇa-sūtra, die Anhänglichkeit an beide Aufstellungen als Irrtum, und Sekten wie die Kegon, Tendai, Nichiren bezeichnen sich eben deshalb als die wahren Mahāyānaschulen, weil sie, die Wahrheit in der Mitte zwischen den beiden von ihnen als Einseitigkeiten erachteten Behauptungen erkennend, erklären, man dürfe weder sagen, daß die Dinge existierten, noch daß sie nicht existierten. Ihr Dogma ist Shin-kū-myō-u, die wahre Leerheit, die zugleich wundervolle Existenz ist, eine Verschmelzung aller Widersprüche, die freilich außerhalb des Bereiches der Gedanken liegt. Das Mahāyāna in seiner höchsten Entwicklung beschränkt sich nicht mehr darauf, nur die Welt der Erscheinungen und ihre Gesetze zu erklären. Es dringt dahin, wohin nach Goethe kein erschaffener Geist dringt, ins Innere der Natur, bis zu den letzten transzendenten Gründen aller Dinge, und entdeckt da als deren Herz die Bhûtatathâtâ (jap. Shinnyo), das wahre, unveränderliche, über Zeit und Raum erhabene, allgemeine, absolute Sein, das, aller Dinge Ursprung, in allem, Materiellem wie Geistigem, lebt und webt und ist, so daß folglich alle Wesen unbewußt die Natur Buddhas in sich tragen, mit anderen Worten, Buddha sind. Hier ist die völlige Rückkehr zu der pantheistischen Metaphysik des Brahmanismus vollzogen, die als die Grundsubstanz eine Weltseele (Brahman) lehrt, mit der alle Individualseelen (Ātman), denen keine selbständige reale Existenz eignet, im Grunde identisch sind und in der sie nach Abstreifung ihrer temporären Einkleidungsform auch wieder völlig aufgehen.

Sektendifferenzierung des japanischen Buddhismus.

Man sieht, auch in der Dogmatik des Mahāyāna sind mehrere deutlich unterschiedene Lehrtropen zu finden. Was aber heute an buddhistischen Schulen in Japan ist, gehört dem einen oder andern dieser Mahāyānasysteme an. In China haben die Sekten, in die sich der sog. nördliche Buddhismus sehr bald gespalten hat, als gesonderte Organisationen längst zu existieren aufgehört. In 13 Hauptschulen war dort einst der Buddhismus geteilt. Heute sind alle diese Schulen in China vereinigt in dem einen Foismus, der, unter Vernachlässigung des Schriftstudiums, die Kontemplation (Dhyāna) und das Vinaya pflegt. Neben ihm ist der Buddhismus im Reich der Mitte nur noch durch den von Tibet eingeführten Lamaismus (jap. Rama) repräsentiert. In Japan aber haben sich die meisten dieser von China eingeführten Sekten bis auf die Gegenwart perpetuiert und führen zum Teil noch ein lebenskräftiges Dasein. Sie repräsentieren alle Arten einseitiger Betonung dieses oder jenes Elements der Buddhalehren, alle Arten von Abweichungen von diesen, alle Arten fremder, der echten Doktrin aufgepfropfter oder ihr substituierter Ideen und unterscheiden sich besonders durch ihre mehr oder weniger tiefe Auf-

fassung der buddhistischen Metaphysik, durch Mystik und den Glauben an die Kraft geheimnisvoller Formeln und Zeichen, sowie durch die Lehre von den verschiedenen Wegen zur Erlösung voneinander.

Das allen Sekten Gemeinsame: 1. der buddhistische Kanon,

Wie aber kommt es, daß der eine Buddhismus in so viele Sekten geteilt sein kann, die in ihren Systemen so weit auseinandergehen? Wie ist es zu erklären, daß Lehren, die doch alle auf einen und denselben Lehrer zurückgeführt werden, so wenig miteinander harmonieren, daß die Anhänger der einen sich von den Bekennern der andern zu sondern haben? Die Antwort, die auf die Fragen gegeben wird, lautet, es seien in Buddhas Unterweisung zwei Formen zu unterscheiden, eine esoterische und eine exoterische. Die erstere sei immer gleich und unveränderlich, die zweite aber habe sich den Zeiten und Umständen angepaßt. Für jeden Kranken habe Buddha als ein weiser Arzt eine besondere Arznei bereit. Seine Lehre mußte verschieden sein, weil auch die Fähigkeiten und die Bedürfnisse der empfindendsten Wesen verschieden seien. Und so ist eine niedrigere und eine höhere, eine partielle und eine vollständige, eine allmählich und eine plötzlich zur Erleuchtung führende, eine bloß provisorische und eine ewig gültige, vollkommen wahre Unterweisung Buddhas, dem im ganzen 84000 Lehren zugeschrieben werden, zu unterscheiden. Die wichtigste Klassifizierung aber ist die in die Schulen des heiligen Pfades und des Reinen Landes, japanisch Shōdō-mon und Jōdo-mon. In der Hauptsache zwar sind sie einig. Können wir auch nicht zugeben, daß beider Lehre auf Buddha selbst zurückgeht (von der Theorie der letzteren behaupten es ihre Anhänger zu Unrecht), so verfolgen sie doch beide das gleiche Endziel, das Nirvāṇa. Zu diesem Ziele aber weisen sie denen, die an die drei Kleinodien: (Sambō) Buddha, das Gesetz und die Gemeinde der Geistlichen (Buppōsō) glauben, zwei ganz verschiedene Wege, einen, der beschwerlich ist wie eine lange Wanderung auf rauhen Pfaden durch gefahrvolle Gegenden, und einen anderen, mühelos und angenehm wie eine Seefahrt. Der erstere heißt Shōdō. Es ist der „Heilige Pfad", welchen die Starken und Einsichtigen einschlagen, um sich in einer Reihe von Existenzen dem Nirvāṇa entgegenzuringen. Hier wird die eigene Kraft (Jiriki) eingesetzt, um das vorgesteckte Ziel der Seligkeit zu erreichen, so zwar, daß der Strebende die sog. drei Weisheiten (Sangaku): höhere Tugendübung oder moralische Disziplin (kai), höheres Wissen (e) und Sichversenken (jō) mit Eifer pflegt. In die Sprache der christlichen Dogmatik umgesetzt, heißt das, daß die Seligkeit durch rechten Glauben sowie aus eigener Vernunft und Kraft (durch gute Werke) zu gewinnen sei. Das System dieses heiligen Weges, desjenigen Wegs, den der historische Buddha seinen Jüngern wirklich gewiesen hat, repräsentieren, außer den älteren Sekten Kusha, Jōjitsu, Ritsu, Sanzron und Hossō, heute noch in Japan die Kegon-, Tendai-, Shingon-, Zen- und Nichiren-shō, und was sie wieder voneinander unterscheidet, ist hauptsächlich nur dies, daß die eine mehr oder alles Gewicht auf die eine oder andere der drei Weis-

heiten Moral, Gnosis oder Meditation legt. Leichter als diese für starke Geister bestimmte ist die andere Heilsmethode. Ausgehend von der Voraussetzung, daß das menschliche Herz, unrein und ungerecht wie es ist, das Himmelreich nicht ererben kann, sucht auch sie nach einem Mittel, dennoch zu diesem Ziele zu verhelfen. Das Shōdō-mon aber erscheint ihr hierzu nimmer tauglich. Mochten die Buddhisten früherer Tage imstande gewesen sein, Meditation zu üben, Tugendakte zu vollbringen und sich durch Schriftstudium zu den Höhen der erlösenden Erkenntnis aufzuschwingen, so ist es den Menschen der letzten Tage des Gesetzes, in denen nach des Meisters eigener Voraussage die Leute hinterlistig, gierig und zornmütig wurden, nicht mehr möglich, den heiligen Pfad zu wandeln. Mißtrauend seiner eigenen Vernunft und Kraft und Intuition, die unvermögend sind, die bösen Gelüste zu ertöten, soll vielmehr der Mensch sich verlassen auf die Kraft eines andern (Tariki-mon). Das kann er getrosten Herzens tun. Denn dem selbst Schwachen kommt eine solche andere, eine höhere, übernatürliche Macht zuhilfe, die er nur mit gläubigem Vertrauen zu erfassen braucht. Der diese Hilfe bietet, ist Amida Butsu (Amitābha Buddha), der Urquell alles Lichts und Lebens ohne Grenzen, durch den auch die anderen Buddhas alle zur Buddhaschaft gelangt sind. Er ist ein Allerbarmer, der keinem seine Hilfe versagt, der nach ihr begehrt. Die an ihn glauben, sind zwar damit nicht alsbald schon der Buddhaschaft teilhaftig (eine Sekte freilich lehrt auch dies), aber sie werden nach ihrem Tode in seinem Paradiese wiedergeboren, wo sie mühelos und unbehindert dem Nirvāṇa entgegenreiten. Nach dem Namen des Himmels dieser rein fiktiven Gottheit Amida heißt dieser zweite, leichtere Weg zum Ziele Jōdo-mon, „das Tor zum reinen Lande".

Von den dieser Lehre anhängenden Sekten, die heute noch in Japan bestehen, sind vier indischen, eine chinesischen Ursprungs, während die anderen auf japanischem Boden erwachsen sind. Die Hauptbedeutung haben diese letzteren, besonders die Jōdo-, Shin- und Nichiren-shū.

Von allen buddhistischen Sekten in Japan ist die von Nichiren gestiftete die einzige, die man religiöser Unduldsamkeit zeihen kann. Gelegentlich des Religionsparlaments in Chicago waren es Priester dieser Denomination, die schon im voraus die Besucher des Kongresses vor den geistlichen Delegierten anderer japanischer Sekten als vor Pseudobuddhisten warnen zu müssen meinten. Im allgemeinen gilt — und dies besonders in der Gegenwart — die Ansicht, daß die unterschiedlichen Glaubensparteien alle nur besondere Wege zu einem und demselben Ziele, dem von allen gleicherweise erstrebten Nehan (Nirvāṇa), weisen. Was aber die mannigfachen Systeme zusammenhält, ist durchaus nicht etwa nur diese Selbigkeit des Ziels. So sehr sie in ihren dogmatischen Sonderaufstellungen und kultischen Eigentümlichkeiten auch voneinander abweichen, so vieles haben sie andrerseits wieder alle miteinander gemein. Hebt, um nur einiges Wichtigste zu nennen, gleich die ein Sekte diese,

die andere jene Schriften aus der Masse der kanonischen Literatur als die vorzüglichsten, als die Repositorien der vollkommensten Wahrheit hervor, so wird doch von allen, die von Haus aus schriftfeindlichen Zensekten nicht ausgenommen, ein und derselbe heilige Kanon anerkannt. Die, merkwürdigerweise niemals ins Japanische übersetzte Bibel aller japanischen Buddhisten ist das chinesische Tripiṭaka (Sanzō), dessen 6—7000 Bände, gewöhnlich in einem drehbaren Gehäuse (Rinzō) aufbewahrt, einen der Hauptschätze von größeren Tempeln aller Sekten bilden. Nanjio Bunyiu, der Bahnbrecher der japanischen Religionswissenschaft, ein Schüler Max Müllers, hat 1883 in englischer Sprache einen wissenschaftlich bearbeiteten Katalog der sämtlichen heiligen Schriften und Schriftgruppen veröffentlicht, der 1662 Nummern aufzählt. Dieser Katalog läßt ersehen, daß der Kanon in drei Abteilungen der Palibibel das Sūtra-Piṭaka, das Vinaya-Piṭaka und das Abhidharma-Piṭaka enthält. Einen breiteren Raum als diese Hīnayānaschriften nehmen in dieser umfangreichen Bibel die analog klassifizierten Mahāyānaschriften ein. Dazu kommen aber noch in der ersten und dritten Abteilung eine Anzahl von Werken, auch von chinesischen Autoren, die erst in späterer Zeit Aufnahme in den Kanon fanden. Seit dem Erscheinen des Katalogs von Nanjio, der die Schriften einer in der Mingdynastie entstandenen Sammlung bucht, wurde in Japan eine neue Ausgabe des Kanons veranstaltet, in die auch Schriften japanischer Autoren aufgenommen wurden. Auch ihre Anordnung ist eine andere. Neuerdings wurde abermals der Druck des Kanons in Angriff genommen. Die Absicht hierbei ist, die heiligen Schriften durch Benützung kleinerer Lettern in eine kleine Zahl von Bänden zusammenzudrängen, deren Anschaffung auch Privatpersonen möglich ist.

2. die Kosmologie,

Haben alle Sekten den gleichen Kanon, so kann es nicht wundernehmen, wenn sich bei allen auch dieselbe, in diesem Kanon vorausgesetzte oder dargelegte Vorstellung von Welt und Dasein findet. Zu dem Gemeinsamen aller Schulen gehört denn auch die Kosmologie, die Vorstellung von einem Stufensystem bevölkerter Himmel und Höllen über und unter der als zylindrische Scheibe gedachten Erde, und die Lehre, daß jedes der zahlreichen homogenen, aus den sechs Elementen Erde, Wasser, Feuer, Luft, Äther und Bewußtsein bestehenden Universa seine gemessene Periode habe, nach welcher es notwendig vergehe, um darauf ebenso notwendig von neuem zu entstehen, und zwar ohne daß dabei die Tätigkeit eines Schöpfers, welcher allgemein geleugnet wird, erforderlich wäre. In der Erscheinungen Flucht bildet auch keiner der himmlischen Götter den ruhenden Pol, vielmehr sind auch sie in das universelle πάντα ῥεῖ eingeschlossen. Höher als sie stehen die Buddhas. Buddhas hat es in allen Welten der Vergangenheit gegeben, und daher auch in jeder derselben buddhistische Kirchen. Aber immer war auch die Religion dieser Erleuchteten dem Gesetze des Blühens und Verwelkens unterworfen.

3. das Kausalitätsgesetz,

Das einzige, was diesem Entstehen und Vergehen nicht unterliegt, ist

das Urprinzip, die Bhūtatathātā. Von diesem, allem Existierenden einwohnenden Absoluten, das mit Buddha identifiziert wird, kommt das notwendige Gesetz der Kausalität, das alles Sein in seinem ehernen Banne hält. Dieses Kausalitätsgesetz (jap. Ingwa) ist eine Grundbestimmung wie des Buddhismus überhaupt, so auch des japanischen. Keine Wirkung ohne Ursache, keine Ursache ohne Wirkung, und alles und jedes ist zugleich beides, Wirkung und Ursache. Alle Dinge sind im Grunde nichts als Gestaltungen, im Werden und Vergehen begriffene Zustände, Glieder einer Kausalitätsreihe. Genauer gesprochen, jede Wirkung resultiert aus Kombination einer Ursache und gewisser günstiger Umstände, die zur Hervorbringung des Effekts mit der Ursache zusammenwirken. Einen Zufall oder Wunder gibt es nicht, und wo wir solche zu sehen meinen, da handelt es sich in Wirklichkeit nur um Phänomene, deren Ursachen unserem beschränkten Wissen dermalen noch unbekannt sind. Je weiter letzteres aber vorschreitet, desto mehr erkennen wir die universelle Verkettung von Ursache und Wirkung. Aus dieser Norm wird die Theorie der drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, abgeleitet, auf die wir jedoch hier nicht näher eingehen können. Zu erinnern ist hier aber daran, daß auch wieder erklärt wird: „Obwohl das Kausalitätsgesetz sich auf alle Dinge erstreckt, so sind doch alle diese Dinge nur Wellen, welche auf dem Meere des geheimnisvollen Menschengeistes sich erheben; es sind Regungen, die in dem Bereiche unserer Seele als Vorstellungen feste Form annehmen.“ (Kuroda.)

4. die Psychologie,

Gemeinsam ist allen Sekten auch der psychologische Untergrund für ihre theologischen Aufstellungen: die Leugnung einer Seele, eines „Selbst“ oder des „Ich“ und folglich der Unsterblichkeit der Seele. Statt ihrer wird eine Gruppe von fünf, im Tode zerfallenden Phänomenen angenommen. Wie da, wo die Teile eines Wagens zusammenkommen, das Wort Wagen gebraucht wird, so ist da, wo diese fünf Bestandteile vorhanden sind, die Person. Diese Skandhas (jap. un), nämlich Leiblichkeit, Sinnesempfindung, Wahrnehmung, Unterscheidung (Bearbeitung der Sinneseindrücke), Erkenntnis (Bewußtsein), machen in ihrer zeitweiligen Vereinigung das aus, was wir Seele oder Individualität nennen, ein empfindendes Wesen. „Der Anfang dieser Vereinigung ist die Geburt des Menschen; ihr Zerfall ist sein Tod. Während der Dauer dieses zusammengesetzten Zustandes werden gute und böse Taten getan, werden die Saaten künftigen Glückes und Leidens gestreut, und so vollzieht sich ohne Ende der Wechsel von Wiedergeburt und Tod. Die Menschen sind keine realen Wesen, die als solche vom Tod zur Wiedergeburt wandern, auch existiert kein Herrscher, der sie zu diesen Wanderungen veranlaßt; es bringt vielmehr die Summe ihres Wirkens diese Ergebnisse hervor ... Durch die einzelnen Handlungen der Individuen erhält jeder Mensch Seele und Körper entsprechend den im Spiele befindlichen Ursachen, indem innere Handlungsursachen durch äußere Bedingungen begünstigt werden.“ (Kuroda.)

5. der Pessimismus,

Weil nun aber auch alles Menschendasein ein beständiges Werden, ein fortgesetzes Verschwinden und Wiederkommen, ein bloßer Übergang von einer Existenz zur andern (*Samsāra*) ist, so wird es angesehen als ein Leiden. Die pessimistische Stimmung, die sich schon in den den Grundton der atheistischen Lehre Buddhas bildenden Vier erhabenen Wahrheiten (vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens, vom Wege zur Aufhebung des Leidens) ausspricht, findet in der japanischen Literatur aller Perioden seit der Einführung des Buddhismus ein tausendfaches Echo. Es ist wahr, dieser Pessimismus, der dem japanischen Naturell eigentlich ganz und gar entgegengesetzt ist, ist in den Sekten, die im Lande selbst entstanden sind, bedeutend gemildert. Frei davon sind aber auch sie nicht.

6. der Pantheismus,

Aus dem Rückfall des späteren Buddhismus in den Brahmanismus vor allem erklärt es sich, daß durchgehends der Pantheismus das Denken beherrscht und daß infolgedessen die Persönlichkeit nicht zur Geltung kommt. Wie jedes Ding im Universum nur ein Glied in der Kausalitätskette und an sich ohne Wesenskern ist, so ist auch des einzelnen Menschen Dasein nichts als eine vorübergehende Welle im weiten Ozean. Auch die Götter sind, so sehr die Shinsekte dazu neigt, ihrem Amida Buddha Persönlichkeit zuzuschreiben, nicht persönlich, sie werden vielmehr als Kräfte, als Prinzipien angesehen.

7. die Kontemplation,

Mit diesem Pantheismus hängt ein anderes Element aufs engste zusammen, die Übung religiöser Kontemplation, die darum auch im ganzen japanischen Buddhismus reiche Pflege findet. Diese Meditationsübungen werden als ein Hauptmittel angesehen, die Hindernisse zu beseitigen, welche wahrer Erleuchtung im Wege stehen. Die Abkehr von der Außenwelt geschieht hier nicht sowohl, weil diese voller Leiden, sondern weil sie nichtig ist und darum unwert, daß sich der Mensch mit ihr befaßt. Auch dieses mystische Sichversenken des individuellen Geistes in das Absolute oder in das große Nichts, bei welchem der Meditierende in ungestörter Einsamkeit mit unterschlagenen Beinen in vorgeschriebener Haltung des Körpers und der Hände sitzt und in bestimmter Weise ein- und ausatmet, bis er in einen pathologischen Zustand der Selbsthypnose gerät, ist ein Stück des alten Brahmanismus.

8. die buddhistische Ethik,

Etwas eingehender als diese Elemente, die sich neben vielen anderen ebenso im chinesischen wie teilweise auch schon im ursprünglichen Buddhismus finden, muß die ebenfalls allen Sekten gemeinsame Moral berücksichtigt werden. Es wurde bereits gesagt, daß der Buddhismus von drei Weisheiten redet: Rechtschaffenheit, Meditation und Erkenntnis. Von diesen sog. Sangaku wird die Rechtschaffenheit angesehen als das Fundament, bestimmt, die Begierden zu ersticken, damit zur rechten Konzentration des Geistes vorzubereiten und so den Weg zur Erlangung vollkommener Erkenntnis, die alle Finsternis des Irrtums bricht, zu ebnen. Allerdings kommt die buddhistische Moral den Buddhisten Japans erst in zweiter

Linie. Je und je war es hier der Konfuzianismus, der auf diesem Gebiete die Gesetze gab, während der Buddhismus sich mehr die Pflege des religiösen Kultus angelegen sein ließ. So wird denn auch teilweise die buddhistische Moral auf konfuzianische Grundsätze basiert, auf die fünf Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, Mann und Weib, Geschwistern, Herren und Untergebenen, und Freunden. Unterschieden werden auch Pflichten gegen die Eltern, gegen die lebenden Wesen überhaupt, gegen den Fürsten und gegen die Religion, d. h. gegen die „drei Kleinodien" Buddha, das Gesetz und die Priesterschaft. Die ganze Moral ist auch dem japanischen Buddhisten zusammengefaßt in dem kurzen Dhammapadawort: „Alles Böse meiden, das Gute üben, das Herz reinigen — das ist die Religion der Buddhas." Was böse ist, sagen die auch in Japan vor allem in Geltung stehenden fünf Hauptverbote (go-kai) des Buddhismus, die, das Grundgebot: „Du sollst deiner Begierde nicht nachgeben!" spezialisierend, in derben Linien die wichtigsten Verhaltungsmaßregeln für jedermann aufstellen: 1. kein lebendes Wesen (also auch kein Tier) zu töten, 2. sich nicht an fremdem Eigentum zu vergreifen, 3. nicht der Unzucht zu frönen (für die Ordensglieder: auch nicht zu heiraten), 4. nichts Unwahres zu reden, 5. keine geistigen Getränke zu genießen. Für die Ordensmitglieder haben im ganzen acht Verbote (hakkai) verpflichtende Kraft, nämlich außer den genannten 6. nicht auf einem großen Bettlager zu ruhen, 7. sich keiner Kränze, Wohlgerüche, Salben und Schmucksachen zu bedienen, 8. nicht an Tanz und Gesang teilzunehmen. Den fünf allgemein verbindlichen Verboten entsprechend, werden fünf Kardinaltugenden namhaft gemacht: 1. Mitleid, 2. Gerechtigkeit, 3. Höflichkeit, 4. Aufrichtigkeit, 5. Weisheit. Von diesen fünf gilt die erste, das Mitleid, als die Grundtugend. Alles Gute und Böse geht aus dem Menschen durch die drei Pforten Gedanken, Wort und Tat hervor. Die Sünden werden daher unterschieden in drei Kategorieen Sünden des Körpers (Tötung, Diebstahl, Unkeuschheit), des Mundes (Lüge, Verleumdung, Schelten und Fluchen, eitles Geschwätz) und der Gedanken (Habsucht, Bosheit, Zweifelsucht), eine Einteilung, die sich schon in dem Sūtra der 42 Artikel findet. Auch diesen zehn Sünden (jū-aku) des Handelns, Redens und Denkens entsprechen wieder zehn Tugendakte (jū-zen). Häufig begegnet man auch der dreifachen Mahnung 1. zu gutem Betragen, das vor allem Bösen bewahrt, 2. zur Ansammlung eines Schatzes von Tugenden, 3. zu Wohlwollen gegen alle lebenden Wesen. Wie für die intellektuelle, so werden auch für die sittliche Entwicklung drei Stufen unterschieden. Es sind dieselben hier wie dort, die des Shōmon, der die gehörten Gebote befolgt, die des Engaku, welcher in Zurückgezogenheit, einzig auf seine Vervollkommnung bedacht, sich die Frucht eines höheren Lebens schafft, und die des Bosatsu, der sich aus Liebe und Barmherzigkeit für das Heil der andern aufopfert und die sechs Pāramitās oder Vollkommenheiten (jap. rokudō) übt. Diese sind: 1. Wohltätigkeit (dan), die nicht müde wird, aller Welt Gutes zu tun,

2. Rechtschaffenheit (kai), d. h. Befolgung aller Gebote, 3. Geduld (nin) in der Überwindung der Hindernisse, denen das religiöse Leben ausgesetzt ist, und im Erleiden von Schmach beim Suchen nach der Wahrheit, 4. Tatkraft (ja oder shōjin), die, sich in Enthaltung von Fleisch, in Fasten und Beobachtung anderer religiöser Bräuche beweisend, nichts scheut, das Ziel der Erlösung zu erreichen, 5. Meditation (zen) und 6. Einsicht, d. h. transzendentale, intuitive Erkenntnis (e oder hannya). Oft werden auch zehn Pāramitās aufgezählt. Für die Mönche, von denen eine höhere Moral gefordert wird als von den Laien, gibt es 250, für die Nonnen gar 500 Gebote. Praktisch wichtiger als diese Vorschriften ist als ethisches Motiv das Beispiel, welches der Stifter der buddhistischen Religion selbst gegeben. Um vollkommen zu werden, gilt es nur seinem Wandel nachzufolgen, und zwar ist Shaka nicht nur in seinem letzten Dasein vorbildlich, sondern in allen den 550 Existenzen, die diesem vorausgingen.

9. die sittliche Vergeltung,

Dasselbe Prinzip der Verkettung von Ursache und Wirkung, das sich in der Natur als Kausalität auswirkt, gibt sich nun in der moralischen Welt als ausgleichende Gerechtigkeit kund. So haben gute Gesinnungen und rechtschaffenes Handeln notwendig Lust und Glück zur Folge, ebenso wie das Gegenteil zu Leid und Unglück führt. Jeder ist seines Glückes Schmied. Was der Mensch sät, das wird er ernten. Sein gegenwärtiger Zustand hat seine Ursache in Handlungen, die er in einer früheren Existenz vollbracht hat, jedes Unglück z. B., das ihn heimsucht, hat er anzusehen als eine Folge von einst begangener Sünde. Und so hinwiederum wird jede seiner Handlungen in diesem Leben eine Ursache für die Gestaltung seiner nächsten Existenz. Je nachdem sein Tun besser oder weniger gut oder schlecht ist, je nachdem er sich in falschem Haften an seinem Ich oder an der Welt mehr oder weniger durch die Lockungen der Lüste (Bonnō) vom Pfade der Buddhas ablenken läßt, wird er, ein ewiger Weltwanderer, nach seinem Tode in eine andere, mehr oder weniger leid- oder glückvolle Existenz, auf einer höheren oder niedrigeren Stufe moralischen und intellektuellen Lebens geboren: als Tier, gieriges Gespenst (Preta, jap. Gaki) oder Bewohner einer der vielen heißen oder kalten Höllen, wenn er durchaus böse war, als Dämon, wenn das Böse in ihm überwog, als Gott, wenn er ganz gut gewesen, oder wieder als Mensch, wenn das Gute in ihm das Böse überwog.

10. das Endziel des Buddhismus (Nirvāṇa).

Von dieser qualvollen Samsārakette immer neuer Metempsychosen kann der Mensch sich nur befreien, indem er die Ursachen dieser Wiedergeburten abschneidet, die Begierden und deren tiefste Wurzel, die Unwissenheit. Nur so wird er den drei Welten der Gelüste, der Form und der unkörperlichen Existenz, zu einer von welchen alle Bompu gehören, entnommen. Der Buddhismus will den Menschen helfen, indem er sie von den Fesseln löst, die sie ans Leben binden. Frei von diesen Fesseln sein aber heißt die Bodhi, vollkommene Erkenntnis der Wahrheit haben, zur Einheit gelangt sein mit dem Absoluten, der Bhūtatathatā (jap. Shinnyo),

oder, was dasselbe ist, die Buddhaschaft erreicht haben, ein Erleuchteter sein, der erkannt hat, daß er und Buddha, die substantielle Basis alles Seins und Denkens, nicht zwei, sondern identisch sind. Ein anderer Name für dieses *summum bonum* des Buddhismus ist Nirvāṇa (jap. Nehan). Dieses Nirvāṇa wird also anders gefaßt als im südlichen Buddhismus. Es ist nicht, was es diesem ist und wahrscheinlich dem Stifter der Religion war, ein völliges Auslöschen wie eines brennenden Lichts, nicht ein negativer, sondern ein positiver Zustand, vollkommene Glückseligkeit.

Götter und Götzen.

II. Der praktische Buddhismus. Wir haben bisher nur von der Religion des Priesters, der buddhistischen Philosophie gehandelt. Es bleibt uns noch übrig, auch der Volksreligion in Kürze wenigstens zu gedenken. Siebold charakterisiert sie treffend als „Götzendienst", das Pantheon des japanischen Buddhismus ist das riesenhafteste der Welt. Das kommt daher, daß die Religion auf ihrem Lawinengang von Indien über China und Korea bereits alles in sich absorbiert hatte, was sie auf ihrem Wege an populären Gottheiten fand, und diesem ungezählten Heere auf japanischem Boden nun auch noch die nationalen Kamimyriaden zugesellte. Den religiösen Synkretismus, der auf diese Weise sich herausbildete, illustriert vielleicht am besten die Gruppe von Gottheiten, welche als die sieben Glücksgötter zu den populärsten zählen und deren Bilder überall auf den Hausaltären zu finden sind. Nur zwei von ihnen sind buddhistischen Ursprungs, während von den übrigen zwei brahmanischer, zwei taoistischer und eine shintoistischer Herkunft sind. Besonderer Beliebtheit erfreuen sich von diesen Sieben *Daikoku*, der Gott des Reichtums, der auf Abbildungen gewöhnlich auf ein oder zwei Reissäcken steht und einen gefüllten Sack auf dem Rücken trägt, und *Ebisu*, der Gott der Nahrungsmittel, erkenntlich an dem Karpfen, den er unter dem Arme hält. Die übrigen fünf sind *Hotei*, der Gott des Behagens, *Jurōjin*, der langes Leben verleihende, *Fukurokuju*, der daneben auch Weisheit schenkt, *Bishamon*, der die Tapferkeit personifizierende und seine Verehrer vor Gefahren aller Art beschützende, und *Benten*, die Göttin der Schönheit. — Von dem freundlichen Himmelskönig *Amida*, der Hauptgottheit des japanischen Buddhismus, welche die größten Statuen des Landes, die Daibutsukolosse in Kamakura, Nara und Kyōto, darstellen, war bereits die Rede. Noch mehr Verehrung womöglich als er genießt *Kwannon*, die Göttin der Barmherzigkeit, die die Gebete aller Unglücklichen erhört. Ihre Hilfsbereitschaft symbolisieren die zahlreichen Arme an ihren bildlichen Darstellungen. Häufig zeigen ihre Statuen auch mehrere Gesichter, drei oder elf. Hinter diese beiden Gottheiten tritt in Japan Shaka, der Gründer der Religion, sehr zurück, wenngleich auch er und mit ihm seine gefeiertsten Jünger, die *jūroku rakan*, d. h. 16 Heiligen oder *go hyaku rakan*, d. h. 500 Heiligen, bildlich verehrt werden. Populärer als Shaka ist *Jizō*, der Gott der Wanderer, der Schwangeren und der Kinder. Seine

Statuen sind gewöhnlich mit Kinderservietten behängt und über und über mit Steinchen bedeckt, die ihnen die Gläubigen auflegen, dies darum, weil der Glaube besteht, daß in der Unterwelt eine Art Styx sei, bei dessen Überschreiten die Kinder von einer Hexe *Shōzuka* (*no*) *Baba* ihrer Kleider beraubt und zum Aufhäufen von Steinen an der Flußbank herangezogen würden. Eines der häufigsten Idole ist auch das des flammenumlohten *Fudō*, der in der Rechten ein Schwert hält, die Übeltäter zu schrecken, in der Linken ein Seil hat, sie zu binden. Als Helfer in Leibesgebresten aller Art erfreut sich besonders bei den niederen Klassen des Volkes großen Ansehens der Wunderdoktor *Binzuru*. Gefürchtet dagegen ist *Emma-sama* oder *Emma-ō*, der König der buddhistischen Hölle, vor welchem die Seelen der Verstorbenen zu erscheinen haben, um abgeurteilt zu werden. — Eine Vorstellung von dem buddhistischen Pantheon Japans vermag die in Siebolds „Archiv“ reproduzierte fünfbändige Sammlung von Götterbildnissen zu geben, zu welcher Hoffmanns allerdings vielfach der Korrektur bedürftigen Erläuterungen den Schlüssel bieten.

Tempel. Das götterreichste Land der Erde, ist Japan ohne Zweifel auch dasjenige, das mehr Tempel als irgend eines zählt. Konfuzius hat hier keine eigenen Kultstätten mehr, um so mehr dagegen der Shintōismus und der Buddhismus, dieser nach der letztveröffentlichten amtlichen Statistik (vom Jahre 1905) 72416. Was die Tempel beider Religionen voneinander unterscheidet, ist vor allem die viel stattlichere Größe der letzteren und ihre Prachtentfaltung, die den schlichten Kamihallen gänzlich abgeht. Führt zu diesen, den sog. o-miya, das einfache Torii, so gelangt man zu dem o-tera durch ein zweistöckiges Portal, zu dessen beiden Seiten in Nischen die kolossalen Holzfiguren der Tempelwächter, der *Ni-ō-sama*, stehen. Ein mit Steinplatten belegter Pfad führt in gerader Linie, oft zwischen Reihen von großen Votivlaternen von Stein oder Bronze, zu den zwei größten Gebäuden des Tempelgrunds, dem Hondō oder Haupttempel und einer Halle, die dem Begründer des Tempels, dessen Statue sie dann natürlich enthält, oder der Verehrung Amidas geweiht ist und als Predigtraum dient. Was außerdem noch besonders in die Augen fällt, ist eine in mehreren, bis zu sieben Stockwerken aufstrebende, oben in eine korkzieherähnliche Spirale ausgehende Pagode in stimmungsvollen Farben. Manche Tempel besitzen auch ein eigenes kleineres Gebäude mit einem achtseitigen drehbaren Schrein, der zur Bergung der Sammlung der heiligen Schriften dient, und ein pagodenförmiges Monument, in welchem Reliquien beigesetzt sind. Ferner findet man zur Seite des Tempels eine große, in einem überdachten Holzgerüste hängende Glocke ohne Klöppel, die durch einen schwebenden Pfahl von außen angeschlagen wird, und eine große, oft überdachte Steinzisterne, deren Wasser dem Besucher zu zeremoniellem Händewaschen und wohl auch Mundausspülen vor Verrichten seiner Andacht dient. Nennen wir noch die Votivhalle, deren Wände mit Bildern (Ema) und anderen zum Dank für erfahrene Hilfe gemachten Geschenken

bedeckt sind, so ist in der Hauptsache aufgezählt, was zu einem kompletten Tempelgehöfte gehört. Zu erwähnen wäre höchstens noch das sog. Korō, d. h. der Trommelturm, in dem durch Schlagen der Trommel den Frommen der Beginn der Andacht angekündigt wird, ein großer Stein mit einer Abbildung der Fußspur Buddhas, ein Bo-baum, die Steinidole, beklebt mit Zetteln, durch welche fromme Bittsteller ihre Wünsche an den Mann oder richtiger an den Gott bringen, und ein großes Holzgerüste mit lauter oblongen Holztäfelchen, auf denen in Tusche die Namen der Schenkgeber und der Betrag, den sie zur Reparatur oder Erweiterung des Tempels gestiftet haben, verzeichnet stehen. Die unregelmäßig geformten, mit Inschriften versehenen Steinplatten, die man manchmal auf dem Tempelgrunde findet, dienen meistens der Erinnerung an reichere Schenkungen. Mit den Tempeln sind Priesterwohnungen verbunden, vielfach mit Räumen zur Aufnahme und Bewirtung von Wallfahrern, sowie ein Friedhof mit verschieden geformten Grabsteinen und beschriebenen Pfosten aus ungestrichenem, glattgehobeltem Holz, die provisorisch den Grabstein vertreten. Sind die Tempel auch durchweg in Holz aufgeführt, so hat doch die Kunst Gelegenheit genug gefunden, sich an ihnen zu betätigen. Architektonisch wirkt selbst bei den ärmeren Dorftempeln das mächtige, unproportioniert schwere, in kühnen Schweifungen weit vorragende Dach von Ziegeln dunkler Farbe. Im übrigen ziert besonders symbolisches Holzschnitzwerk und reicher Metallbeschlag aller Art das Äußere des Baus. Das Innere des Tempels erinnert stark an katholische Kirchen, nicht nur durch den Weihrauchduft, der aus Räuchergefäßen aufsteigt, sondern auch durch die die Sinne anregende bunte Pracht- oder Flitterwerkentfaltung, den goldglänzenden, blumengeschmückten, mit Zierat überladenen Hochaltar im heiligen Düster, zu dem den Laien der Zutritt verwehrt ist, durch die Nebenaltäre, durch die mit dem Heiligenschein versehenen Statuen und Gemälde, durch die Fahnen, Votivtafeln und Vasen mit bronzenen Lotusblumen, die ewigen Lichter usw. Der Vorraum vor dem abgegrenzten Sanktuarium ist mit denselben dicken weißen Strohmatten belegt wie der Fußboden der japanischen Wohnungen. Man gelangt in ihn, nachdem man von außen einige Stufen emporgestiegen ist, ein paar Schritte über eine schmale, sich um die vier Seiten des Tempels herumziehende Veranda getan und die seitwärts schiebbaren leichten Türen geöffnet hat.

Priester und Priesterdienst.

Viele dieser Tempel werden zu gottesdienstlichen Zwecken so gut wie gar nicht gebraucht. Gerade die prächtigsten sind mehr Gedächtnishallen als Andachtshäuser. Regelmäßige Zusammenkünfte im Tempel zu gemeinsamer Andacht bilden keinen Bestandteil des buddhistischen Kultus. Kommen heute doch solche mit Gebet und Gemeindegesang vor, so sind das Neuerungen in Nachahmung des christlichen Brauchs. Den Gläubigen ist der Tempel der Ort, wo die Totentafeln ihrer Ahnen aufbewahrt werden, der darum auch besonders zu dem Zwecke besucht wird, um Weihrauchopfer und Blumenspenden am Grabe darzubringen, die Stätte, zu der man

sich außerdem begibt, wenn man gerade ein besonderes Anliegen hat, wo man dann auch nie vergißt, seinen Obolus in den großen, nicht leicht zu übersehenden Opferkasten zu entrichten. An bestimmten Tagen, die auf einem großen Brett am Eingang zum Tempel bekannt gegeben werden, predigt einer der Priester. Er kniet dabei auf einem etwas erhöhten Sitz vor einem kleinen Tischchen oder Pult, während die Zuhörerschaft vor ihm auf den Matten hockt. Sein Sermon ist in der Regel, aber nicht immer, sehr einfach und praktisch gehalten. Gleichsam als Echo aus dem Herzen der Zuhörer, die ihren Rosenkranz durch die Finger gleiten lassen, ertönt von Zeit zu Zeit das Gemurmel Namu myō hō renge kyō (Ich vertraue auf das Sutra vom geheimnisvollen Gesetz der Lotusblume) oder Namu Amida Butsu (Ich vertraue auf den Buddha Amitābha). Bloße Zuschauer, und überdies verständnislose Zuschauer sind die Gläubigen bei den großen kultischen Feiern, bei welchen ausschließlich die Priester aktiv beteiligt sind. Anschaulich schildert Brinkley eine solche Zeremonie. „Innerhalb einer kreisförmigen Einhegung am äußeren Ende des Tempelschiffs sitzt eine Schar Akoluthen, die unter Begleitung hölzerner Trommeln singen. Ihre Stimmen sind in Oktaven gestimmt. Die Monotonie des Tonfalls zu brechen, wird die Zahl der Sänger bald vermehrt, bald wieder vermindert. Nach einer Weile tauchen langsam und feierlich neun reich gekleidete Priester aus dem Hintergrund des Chores auf, um sich vor ebenso vielen in einer Reihe links vom Altar aufgestellten niedrigen Lesepulten auf die Kniee niederzulassen. Jeder Priester trägt einen Rosenkranz, und auf jedem Pulte ruht ein Meßbuch, das Singen der Akoluthen bricht ab, und der Priester in der Mitte der Reihe schlägt das Sutra auf und hebt laut zu lesen an. Einer nach dem andern folgen seine Genossen seinem Beispiel, bis die neun Stimmen zu einem Unisono zusammenfließen, in dessen Monotonie wieder nur dadurch einiger Wechsel kommt, daß zeitweilig einige den Sang einstellen, um ihn nach kurzer Pause wieder aufzunehmen. Abermals nach einer Weile schreitet ein anderer gleicher Zug von Priestern aus dem Chor, die sich rechts vom Altar gegenüber den zuerst Eingetretenen niederlassen, um ihre Stimmen den anderen zu gesellen, wobei sie dieselbe Weise wie jene und die Akoluthen beobachten. Endlich taucht der Hauptpriester selbst mit einem Akoluthen auf und kniet, gegen den Altar gewandt, vor einem großen Pulte zwischen den zwei Reihen der Sutraleser nieder. Er brennt zunächst nur Weihrauch ab, und wie die Rauchwolken dichter und dichter emporsteigen, nimmt die Intonation der lesenden Priester ein immer schnelleres Tempo an, bis zuletzt ihre Worte mit geradezu erstaunlicher Geläufigkeit hervorströmen. Dann plötzlich erstirbt dieses Tönegeflute zu einem kaum noch vernehmbaren Gemurmel, und während sein Widerhall noch in der Luft nachzittert, fällt die Stimme des Hauptpriesters ein, die anschwellend die andern allmählich übertönt und dann selbst zu einem Wispern herabsinkt, das darauf, wieder von den Sutralesern aufgenommen, zu einem wirbelnden Sange anschwillt."

Zeremonieen wie die beschriebene finden in größeren Tempeln täglich und meist ohne Anwesenheit einer Gemeinde statt. Ähnlich impressiv sind die Totenmessen. Das Hinscheiden eines Japaners ist die Hauptgelegenheit, welche die Priester in Tätigkeit setzt. Trotz der seit 40 Jahren bei Hofe und in den hohen Beamtenkreisen üblichen Bevorzugung shintōistischer Gebräuche werden beinahe alle Totenweihen vor der Leichenverbrennung und Aschenbeisetzung nach buddhistischem Ritus vollzogen. Am meisten gibt den Priestern das jährliche Bon no matsuri, das japanische Allerseelenfest, zu tun, wo die abgeschiedenen Seelen die Häuser der Lebenden wieder besuchen. Da stellt sich noch einige Jahre nach der Leichenfeier der Geistliche im Hause ein, um für das Seelenheil der Verstorbenen unter Weihrauchabbrennen und Anschlagen eines Klangbeckens Stellen aus den heiligen Schriften zu lesen und Gebete zu sprechen. Das Honorar für diese geistlichen Funktionen zum Besten der Toten wie der Erlös aus dem Verkauf der Grabstätten auf den Tempelfriedhöfen bilden neben den Sporteln, welche sie dafür beziehen, daß sie vor die im Tempel befindlichen, mit dem posthumen Namen der Verstorbenen beschriebenen Täfelchen Thee setzen, die Haupteinnahmequelle der Priester. Bei der Geburt und Verheiratung haben sie nichts zu tun. Seelsorge, Krankenbesuche und Armenpflege nehmen die wenigsten in Anspruch, und auch der Predigttätigkeit widmen sich nur vereinzelt Priester. Die große Masse führt ein Leben des Müßiggangs. Ein blühender Handel wird mit Amuletten aller Art und mit bedruckten Ablaßzetteln, sog. Ofuda, von ihnen betrieben. In den berühmten Tempeln, besonders in denen der Tendai- und der Shingonsekte, sind gegen Geld geweihtes Wasser, heilige Asche, wunderkräftiger Sand, mit Bonjizeichen bedruckte Totenhemden aus Papier und alles mögliche andere zu haben, was Glück bringt und Unglück jeder Art abwenden soll. Außerdem leisten die Priester höchstens noch Exorzistendienst. So nähren sie vielfach, anstatt volksaufklärend zu wirken, den Aberglauben, der nicht leicht irgendwo tiefer sitzen kann als im japanischen Volke. Bei den Gebildeten stehen sie nicht nur darum, sondern auch wegen der notorischen Unwissenheit der großen Mehrzahl in geringer Achtung. Wohl existieren Schulen zur Heranbildung von Geistlichen, und es gehen tüchtige Männer aus ihnen hervor, aber die Priesterwürde läßt sich auch ohne den Besuch solcher Anstalten erlangen. Dazu genügt es schon, nur ein paar Jahre bei dem Vorsteher eines Tempels, der dem Schüler die äußeren Observanzen der Religion beibringt, in der Lehre gewesen zu sein. So hält es in der Tat schwer, einen Priester zu finden, der über die Geschichte, die Dogmen und den Kultus seiner eigenen Religion wirklich Bescheid weiß. Hand in Hand mit solch grober Ignoranz geht bei manchen große Unmoralität, Trunksucht und vielfach geradezu skandalöse Laxheit in geschlechtlicher Hinsicht. Im Volksleben aber spielen die Priester — ihre Zahl betrug am 31. Dezember 1902: 49 Sektenvorsteher, 67640 Lehr- und 46325 gewöhnliche Priester, wozu

noch 8967 Schüler und 309 Schülerinnen zu rechnen sind — trotz allem noch eine durchaus nicht zu unterschätzende Rolle, obwohl ihnen nach der neuen Verfassung das aktive und passive Wahlrecht versagt ist, eine nicht geringere als die Priester in katholischen Ländern. „Die hierarchische Ordnung ist im Buddhismus eine ganz ähnliche wie im Katholizismus. Auch hier läßt sich von Erzbischöfen, Bischöfen, Äbten und Priestern reden, und der buddhistische Bischof hat seinen Hirten- oder Krummstab so gut wie der katholische. Auch hier nimmt der Klerus eine esoterische Stellung über dem 'Volk' ein, und die besondere höhere Sittlichkeit für die Eingeweihten bzw. Geistlichen, welche der Katholizismus erst im Laufe der Zeit einschmuggelte, wurde von dem Buddhismus schon von Anfang an gelehrt. Auch hier ist darum der geistliche Stand auch äußerlich gekennzeichnet. Der Bonze (jap. 'bōzu') hat sein Priestergewand wie der katholische Geistliche, und beide Bekleidungen sehen sich noch dazu recht ähnlich. Die gewöhnliche Tracht ist von schwarzgrauer Farbe; bei feierlichen Amtshandlungen aber vertauscht man dieses einfache Kleid mit einem farbenprächtigen Gewand, welches wiederum stark an die katholische Amtstracht erinnert. Dasselbe ist je nach der Ansehnlichkeit und dem Reichtum des Tempels mitunter sehr kostbar, und prächtige Seiden- und Goldstickereien sind keine Seltenheit. Es ist ein prunkvolles Schauspiel, bei hervorragenden Beerdigungen oder sonst einer besonderen Feierlichkeit Dutzende von Priestern beieinander zu sehen, in Gewändern eines prächtiger als das andere, und wenn in eintönig singendem Ton die Litaneien und Responsorien ertönen und die anbetenden Verneigungen der knieenden Priester erfolgen und die Weihrauchkessel geschwenkt werden, daß einem der eigentümliche und so wohlbekannte Geruch in die Nase steigt, so gehört keine übergroße Phantasie dazu, um sich in einen katholischen Gottesdienst oder in eine Ritualkirche Englands versetzt zu fühlen. Auch der Bonze hat die Tonsur, nur daß er sich nicht mit einer kleinen kahlen Stelle auf dem Hinterhaupt begnügt, sondern den ganzen Kopf glatt rasiert. Auch für den Bonzen gilt das Gebot der Ehelosigkeit — mit einziger Ausnahme der Shinsekte. Das Mönchtum existiert hier wie dort, und hier wie dort besteht neben dem Zölibatsgelübde auch das der freiwilligen Armut. Hier wie dort leben die Mönche bald in Klöstern zusammen, bald als Einsiedler in Klausen. Bei beiden hat das Fasten eine bedeutungsvolle Stelle, und strenger Asketismus und Quietismus blühen neben Üppigkeit und Liederlichkeit. Da sind kaum irgendwelche Auswüchse, die sich nicht bei den einen genau so fänden wie bei den anderen. Gibt es auch Nonnen in Japan nicht sehr viele, so fehlen sie doch keineswegs, und wer sich auch nur kurze Zeit im Lande aufhält, dem kann auch die eigentümliche Erscheinung der Bettelmönche nicht entgangen sein. Mit großen Hüten, die sich wie umgekehrt auf den Kopf gestülpte riesige Schüsseln ausnehmen, in mönchischer Tracht, gehen sie, die nimmer ruhende Schelle in der Hand, von Haus zu Haus und nehmen,

unter fortwährendem eintönigen Ableiern ihrer Bitte, die aus der kleinsten Kupfermünze bestehenden Gaben in Empfang.“ (Munzinger, Die Japaner S. 243 ff.).

Volksfrömmigkeit.

Mehr noch als bei den Priestern ist die Religion Buddhas beim Volke in äußerste Veräußerlichung geraten. Das drängt sich schon dem flüchtigen Besucher des Landes auf, besonders wenn er sich zu einem der populärsten Tempel wie etwa dem der Asakusa Kwannon in der Hauptstadt begibt. Nicht sehr unfern dem Heiligtum ist eine Kolonie von Freudenhäusern. Und nicht wenige, die jenes frequentieren, halten unmittelbar darauf in dieser Ansiedlung Einkehr. Vor dem genannten Tempel herrscht tagaus tagein das wahrste Jahrmarktstreiben. Am Zugang sitzen alte Frauen. Sie bieten den Kommenden Futter feil zum Streuen für die in Scharen herumfliegenden Tauben und geben so jedem Gelegenheit, sich durch Übung von Barmherzigkeit ein Verdienst zu erwerben. Die Loslassung von Lebewesen als meritorischer Akt, schon in den ältesten japanischen Geschichtswerken oft erwähnt und heute besonders bei buddhistischen Beerdigungen üblich, wird hier ebenfalls als Gewerbe betrieben. Am Wege lagern Kinder mit zahmen Vögeln in Käfigen. Gegen ein kleines Lösegeld eines Frommen lassen sie sie frei, freilich nur um sie alsbald wieder in das Bauer zu locken. Die schreckenerregenden Torwächterkolosse in den Nischen am Eingang zum Tempelhof sind über und über bedeckt mit Papierkügelchen, den angespuckten Gebeten Bittsuchender. Ähnlich widerlich sind die Idole im Tempel zugerichtet. An den Gittern vor den einzelnen Statuen sieht man Dankschreiben für Erhörungen befestigt. Das Holzbild Binzurus ist fast beständig umlagert von Hilfesuchenden, die überzeugt sind, daß ihnen ein Bestreichen des bereits ganz abgescheuerten Idols ihr Gebresten abnimmt. Hier kann man auch eines jener in Tibet so häufigen, in Japan nur von den beiden Sekten Tendai und Shingon benützten Gebetsräder gewahren. Den Drehschrein nahe bei dem Haupttempelgebäude drehen zahlreiche Gläubige um seine Achse, überzeugt, sich solcherweise das gleiche Verdienst zu erwerben, als wenn sie die 6771 darin aufbewahrten Bände des heiligen Kanons vom ersten bis zum letzten durchläsen. Andere wieder üben das sog. hyakudo mairi, d. h. gehen hundertmal um ein Tempelgebäude. Es ist natürlich, daß sich die gebildeten Japaner von solcherlei Aberglauben fern halten. Die breiten Massen des Volkes aber hält er im Banne heute so gut wie im Mittelalter: die sind in schwerem Irrtum befangen, die den Buddhismus in Japan als eine sterbende Religion ansehen zu dürfen meinen. So wenig ist das wahr, daß vielmehr die gegenteilige Behauptung richtig ist. Der Schwerpunkt des gesamten Buddhismus liegt heutzutage allem Anschein nach in Japan.

Literatur.

Die ersten Mitteilungen über den japanischen Buddhismus verdankt der Westen dem großen Jesuitenmissionar FRANZ XAVIER (1506—1552) und seinen Nachfolgern. Von späteren Erforschern Japans haben besonders ENGELBERT KÄMPFER (1651—1716) und PHILIPP FRANZ v. SIEBOLD (1796—1866) Beiträge zu seiner besseren Kenntnis geliefert. Als Hilfsmittel können sie uns heute indes nicht mehr dienen. Die gediegene Literatur über den Buddhismus von Japan ist auch gegenwärtig noch sehr spärlich. Was an brauchbaren Abhandlungen in Zeitschriften verstreut erschienen ist, findet sich zusammengestellt bei HAAS, Die japanischen Religionen in der neuesten Allgemeinen Religionsgeschichte (Mitteil. d. deutschen Gesellsch. f. Nat.- u. Völkerk. Ostasiens, Bd. IX, Teil 3).

Als in jeder Beziehung grundlegend für die wissenschaftliche Erkenntnis des japanischen Buddhismus sind zu bezeichnen BUNYIU NANJIOs Catalogue of the Chinese translation of the Buddhist Tripiṭaka (Oxford, 1883) und A short history of the 12 Japanese Buddhist sects (englische Bearbeitung eines japanischen Werks, Tōkyō, 1886). Eine französische Bearbeitung desselben japanischen Werkes ist: RYAUON FUJISHIMA, Le Bouddhisme Japonais (Paris, 1889). Neben BUNYIU verdienen außer FUJISHIMA noch Erwähnung: S. KURODA, Mahâyâna, Die Hauptlehren des nördlichen Buddhismus, und desselben japanischen Verfassers „Das Licht des Buddha“ (deutsch von K. B. SEIDENSTÜCKER), zwei neuerdings (1904) vom Buddhistischen Missionsverlag zu Leipzig herausgegebene Broschüren, und die Arbeiten von A. LLOYD, besonders seine umfangreiche Abhandlung Developments of Japanese Buddhism (Transact. of the As. Soc. of Japan, vol. XXII, part III).

S. 223. Ein Leben Buddhas nach japanischer Version ist J. L. ATKINSONS Prince Siddhartha (Boston and Chicago, 1893).

S. 224. Ausführlicheres über die Einführung des Buddhismus siehe bei HAAS, Beiträge zur ältesten Geschichte des Buddhismus in Japan (Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionsw. 1903, Heft 11 u. 12).

S. 231. Ausführliches über die Zen-shū bei HAAS, Die kontemplativen Schulen des japanischen Buddhismus (Mitt. der D. G. f. N. u. V. O., Bd. X, Teil 2).

S. 234 ff. Siehe KAIFU NUKARIYA, Buddhism in Japan (The Far last vol. III, No. 28—30 [1898]).

S. 239 ff. Die Sonderlehren der verschiedenen Sekten siehe bei HAAS, Die Sekten des japanischen Buddhismus (Zeitschr. f. Missionsk. u. Religionsw. 1905).

S. 240 ff. Siehe BUNYIU NANJIOs oben genannter Catalogue. — In englischer Übersetzung sind einige der wichtigsten Werke des chinesischen Kanons erschienen in den Sacred Books of the East Bd. XIX, XXI, XXXV, XXXVI, XLIX, sowie in Sacred Books of the Buddhists Bd. I. Ferner AÇVAGHOSHAs Discourse on the awakening of faith (Chicago, Open Court Publ. Co. 1900).

S. 247 ff. Eine Sammlung japanisch-buddhistischer Holzbildwerke hat neuerdings Herr ELLON dem Kgl. Museum für Völkerk. in Berlin zum Geschenke überwiesen. S. das Verzeichnis der 141 Stücke im Ethnolog. Notizblatt, Bd. II, Heft 2.

REGISTER.

Von Dr. Richard Böhme.

Bei mehrfach angeführten Namen und Stichworten sind die Hauptstellen durch einen Stern bezeichnet.

D.

E.

F.

I.

J.

K.

L.

M.

N.

O.

P.

R.

T.

U.

V.

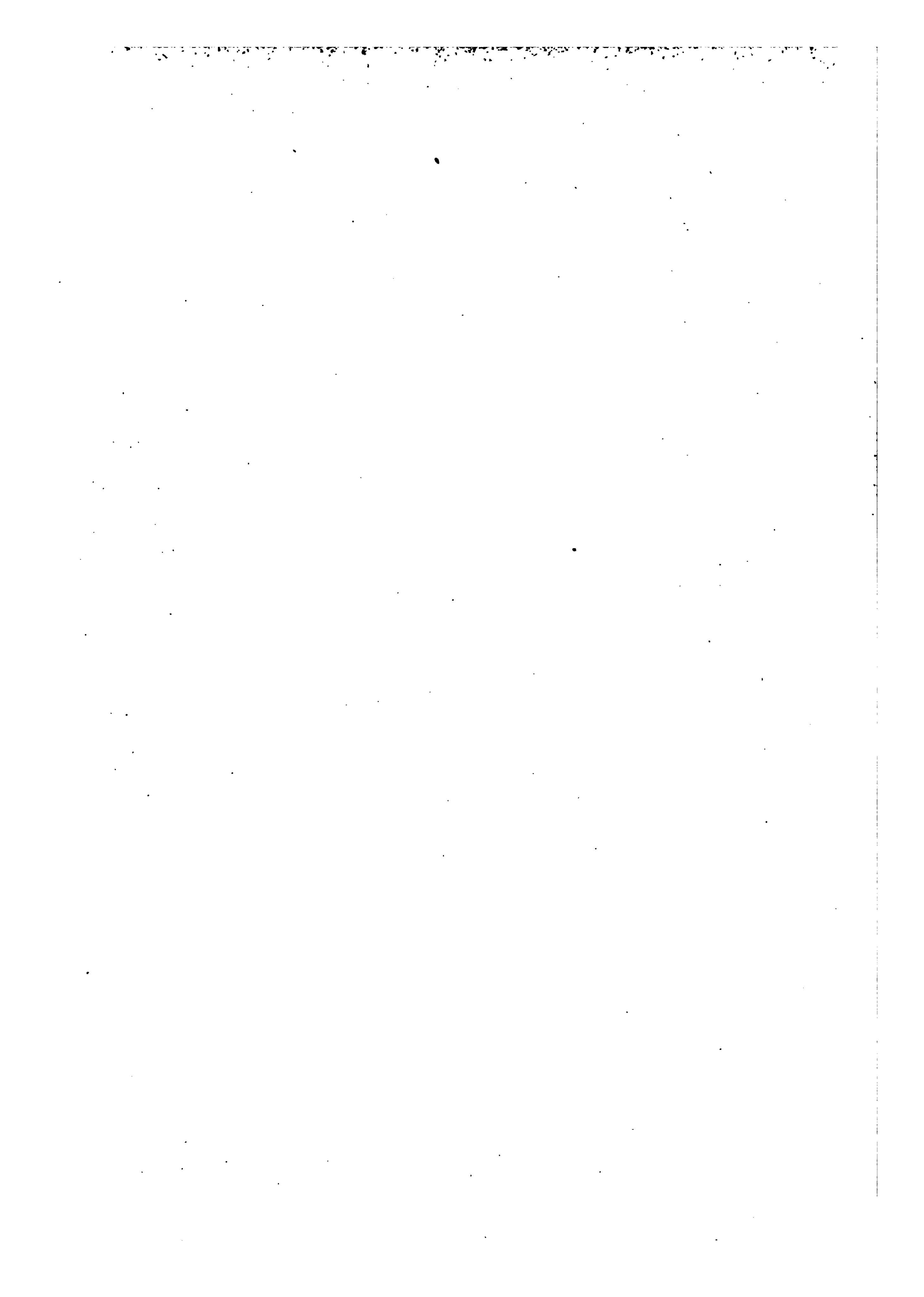
W.

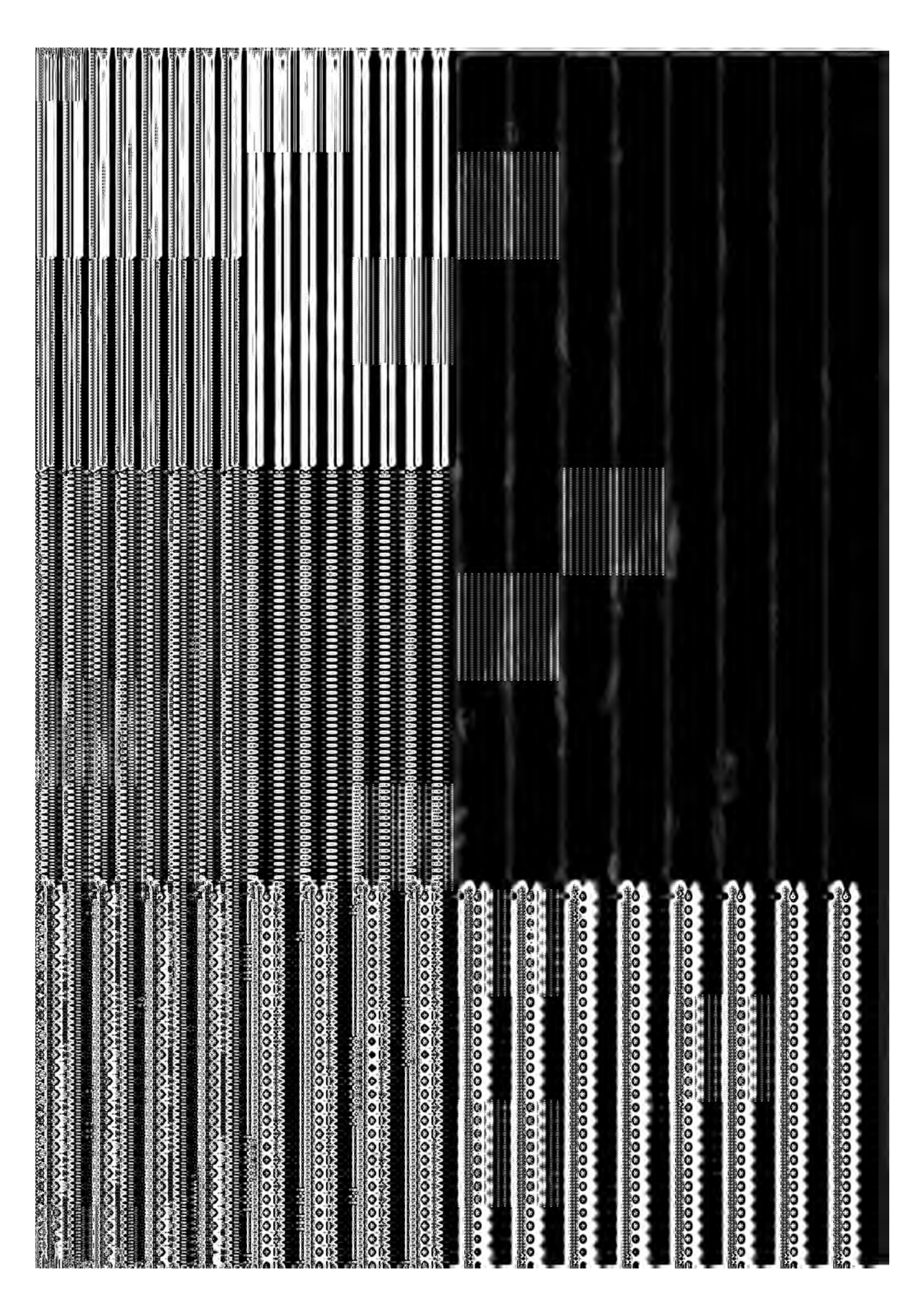
X.

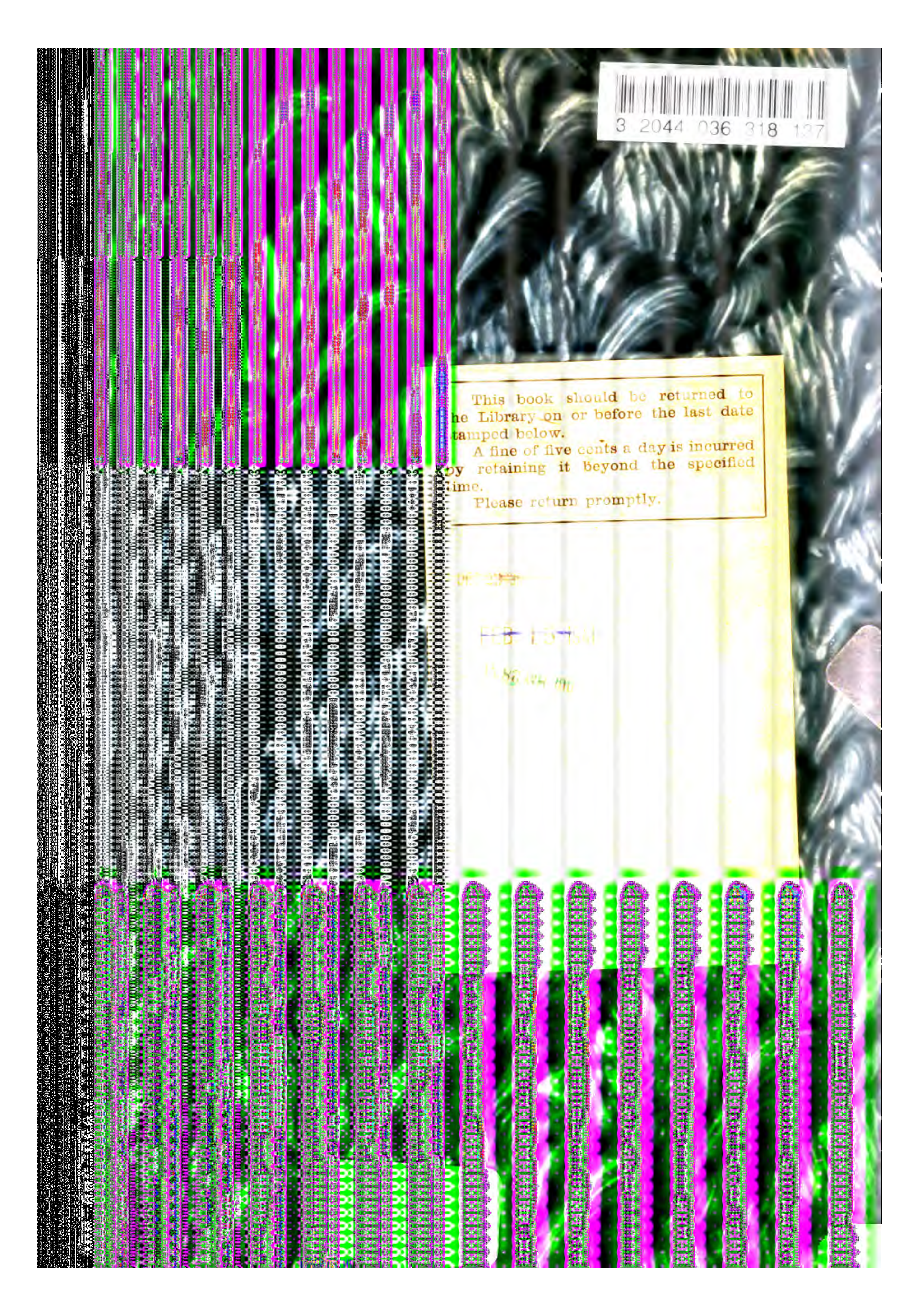
Y.

Z.

Druck von B. G. Teubner, Leipzig.







3 2044 036 318 137
This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.
A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.
Please return promptly.